
الكاشف الأمين
عن جواهر العقد الثمين

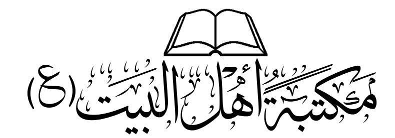
بسم الله الرحمن الرحيم



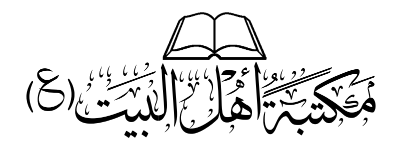
تأليف

العلامة محمد بن يحيى مداعس
(ت ١٣٥١هـ)

المجلد الأول



صف وتحقيق وإخراج:



اليمن ـ صعدة ـ ت (٥٣١٥٨٠) سيار (٧١٣٨٤٢٩٨٩)

الطبعة الأولى

١٤٤٠هـ -٢٠١٩م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة مكتبة أهل البيت (ع)

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، وبعد:

فاستجابة لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال٢٤]، ولقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران١٠٤]، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى٢٣]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب٣٣]، ولقوله تعالى: ﴿إنما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة٥٥].

ولقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:((إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب اللّه وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يَرِدَا عليّ الحوض))، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أهل بيتي فيكم كسفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى))، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أهل بيتي أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء))، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من سرّه أن يحيا حياتي؛ ويموت مماتي؛ ويسكن جنة عدن التي وعدني ربي؛ فليتول علياً وذريته من بعدي؛ وليتولّ وليه؛ وليقتد بأهل بيتي؛ فإنهم عترتي؛ خُلقوا من طينتي؛ ورُزقوا فهمي وعلمي)) الخبر، وقد بيّن صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم: علي، وفاطمة، والحسن والحسين وذريّتهما عليهم السلام- عندما جلّلهم صلى الله عليه وآله وسلم بكساءٍ وقال: ((اللّهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)).

استجابةً لذلك كلّه كان تأسيس مكتبة أهل البيت(ع).

ففي هذه المرحلة الحرجة من التاريخ؛ التي يتلقّى فيها مذهب أهل البيت(ع) مُمثلاً في الزيدية، أنواعَ الهجمات الشرسة، رأينا المساهمة في نشر مذهب أهل البيت المطهرين عليهم السلام عَبْر نَشْرِ ما خلّفه أئمتهم الأطهار عليهم السلام وشيعتهم الأبرار رضي الله عنهم، وما ذلك إلا لثِقَتِنا وقناعتنا بأن العقائد التي حملها أهل البيت عليهم السلام هي مراد الله تعالى في أرضه، ودينه القويم، وصراطه المستقيم، وهي تُعبِّر عن نفسها عبر موافقتها للفطرة البشرية السليمة، ولما ورد في كتاب الله عزّ وجل وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم.

واستجابةً من أهل البيت عليهم السلام لأوامر الله تعالى، وشفقة منهم بأمة جدّهم صلى الله عليه وآله وسلم، كان منهم تعميدُ هذه العقائد وترسيخها بدمائهم الزكيّة الطاهرة على مرور الأزمان، وفي كلّ مكان، ومن تأمّل التاريخ وجَدَهم قد ضحّوا بكل غالٍ ونفيس في سبيل الدفاع عنها وتثبيتها، ثائرين على العقائد الهدَّامة، منادين بالتوحيد والعدالة، توحيد الله عز وجل وتنزيهه سبحانه وتعالى، والإيمان بصدق وعده ووعيده، والرضا بخيرته من خَلْقِه.

ولأن مذهبَهم عليهم السلام دينُ الله تعالى وشَرْعُه، ومرادُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإرْثُه، فهو باقٍ إلى أن يرث الله الأرض ومنْ عليها، وما ذلك إلا مصداق قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض)).

قال والدنا الإمام الحجّة/ مجدالدين بن محمد المؤيدي(ع): (واعْلَمْ أن الله جلّ جلاله لم يرتضِ لعباده إلا ديناً قويماً، وصراطاً مستقيماً، وسبيلاً واحداً، وطريقاً قاسطاً، وكفى بقوله عزّ وجل: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام١٥٣].

وقد علمتَ أن دين الله لا يكون تابعاً للأهواء: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [المؤمنون٧١]، ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس٣٢]، ﴿شَرَعُوا لَهُمْ

مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى٢١].

وقد خاطبَ سيِّد رسله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بقوله عز وجل: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٢﴾ وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴿١١٣﴾﴾ [هود]، مع أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ومن معه من أهل بدر، فتدّبر واعتبر إن كنتَ من ذوي الاعتبار، فإذا أحطتَ علماً بذلك، وعقلتَ عن الله وعن رسوله ما ألزمك في تلك المسالك، علمتَ أنه يتحتّم عليك عرفانُ الحق واتباعه، وموالاة أهله، والكون معهم، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة١١٩]، ومفارقةُ الباطل وأتباعه، ومباينتهم ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة٥١]، ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة٢٢]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة١]، في آيات تُتْلى، وأخبار تُمْلَى، ولن تتمكن من معرفة الحق وأهله إلا بالاعتماد على حجج الله الواضحة، وبراهينه البيّنة اللائحة، التي هدى الخلق بها إلى الحق، غير معرّج على هوى، ولا ملتفت إلى جدال ولا مراء، ولا مبال بمذهب، ولا محام عن منصب، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾) [النساء:١٣٥](١).

وقد صَدَرَ بحمد الله تعالى عن مكتبة أهل البيت (ع):

١-الشافي، تأليف/ الإمام الحجة عبدالله بن حمزة(ع) ٦١٤هـ، مذيّلاً بالتعليق الوافي في تخريج أحاديث الشافي، تأليف السيد العلامة نجم العترة الطاهرة/ الحسن بن الحسين بن محمد رحمه الله ١٣٨٨هـ.

٢-مَطْلَعُ البُدُوْرِ وَمَجْمَعُ البُحُوْرِ في تراجم رجال الزيدية، تأليف/ القاضي

(١) التحف الفاطمية شرح الزلف الإمامية.

العلامة المؤرّخ شهاب الدين أحمد بن صالح بن أبي الرجال رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ، ١٠٢٩هـ -١٠٩٢هـ.

٣-مَطَاْلِعُ الأَنْوَاْرِ وَمَشَاْرِقُ الشُّمُوْسِ وَالأَقْمَاْرِ - ديوان الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة(ع) - ٦١٤هـ.

٤-مجموع كتب ورسائل الإمام المهدي الحسين بن القاسم العياني(ع) ٣٧٦هـ - ٤٠٤هـ.

٥-مَحَاسِنُ الأَزْهَارِ في تَفْصِيْلِ مَنَاقِبِ العِتْرَةِ الأَطْهَاْرِ، شرح القصيدة التي نظمها الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة(ع)، تأليف/ الفقيه العلامة الشهيد حميد بن أحمد المحلّي الهمداني الوادعي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ - ٦٥٢هـ.

٦-مجموع السيد حميدان، تأليف/ السيد العالم نور الدين أبي عبدالله حميدان بن يحيى بن حميدان القاسمي الحسني رضي الله تعالى عنه.

٧-السفينة المنجية في مستخلص المرفوع من الأدعية، تأليف/ الإمام أحمد بن هاشم(ع) - ت ١٢٦٩هـ.

٨-لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، تأليف/ الإمام الحجة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ-١٤٢٨هـ.

٩-مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم أمير المؤمنين زيد بن علي(ع)، تأليف/ الإمام الأعظم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب(ع) ٧٥هـ - ١٢٢هـ.

١٠-شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة، تأليف/ الإمام الحجة عبدالله بن حمزة(ع) - ت ٦١٤هـ.

١١-صفوة الاختيار في أصول الفقه، تأليف/ الإمام الحجة عبدالله بن حمزة(ع) ت٦١٤هـ.

١٢-المختار من صحيح الأحاديث والآثار من كتب الأئمة الأطهار وشيعتهم الأخيار، لِمُخْتَصِرِهِ/ السيّد العلامة محمد بن يحيى بن الحسين بن محمد حفظه الله تعالى، اختصره من الصحيح المختار للسيد العلامة/ محمد بن حسن العجري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ.

١٣-هداية الراغبين إلى مذهب العترة الطاهرين، تأليف/ السيد الإمام الهادي بن إبراهيم الوزير(ع) -ت٨٢٢هـ.

١٤-الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، تأليف/ الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني(ع) - ٤٢٤ هـ.
١٥-المنير - على مذهب الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم (ع) تأليف/ أحمد بن موسى الطبري رضي الله عنه.
١٦-نهاية التنويه في إزهاق التمويه، تأليف السيد الإمام/ الهادي بن إبراهيم الوزير(ع) - ٨٢٢هـ.
١٧-تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين، تأليف/ الحاكم الجشمي المحسن بن محمد بن كرامة رحمه الله تعالى - ٤٩٤هـ.
١٨-عيون المختار من فنون الأشعار والآثار، تأليف الإمام الحجة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
١٩-أخبار فخ وخبر يحيى بن عبدالله (ع) وأخيه إدريس بن عبدالله(ع)، تأليف/ أحمد بن سهل الرازي رحمه الله تعالى.
٢٠-الوافد على العالم، تأليف/ الإمام نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم الرسي(ع) - ٢٤٦ هـ.
٢١-الهجرة والوصية، تأليف/ الإمام محمد بن القاسم بن إبراهيم الرسي(ع).
٢٢-الجامعة المهمة في أسانيد كتب الأئمة، تأليف/ الإمام الحجة مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
٢٣-المختصر المفيد فيما لا يجوز الإخلال به لكلّ مكلف من العبيد، تأليف/ القاضي العلامة أحمد بن إسماعيل العلفي رضي الله عنه ت ١٢٨٢هـ.
٢٤-خمسون خطبة للجمع والأعياد.
٢٥-رسالة الثبات فيما على البنين والبنات، تأليف/ الإمام الحجة عبدالله بن حمزة(ع) ت٦١٤هـ.
٢٦-الرسالة الصادعة بالدليل في الرد على صاحب التبديع والتضليل، تأليف/ الإمام الحجة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
٢٧-إيضاح الدلالة في تحقيق أحكام العدالة، تأليف/ الإمام الحجة مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.

٢٨-الحجج المنيرة على الأصول الخطيرة، تأليف/ الإمام الحجة مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
٢٩-النور الساطع، تأليف/ الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي(ع) ١٣٤٣هـ.
٣٠-سبيل الرشاد إلى معرفة ربّ العباد، تأليف/ السيد العلامة محمد بن الحسن بن الإمام القاسم بن محمد(ع)١٠١٠هـ - ١٠٧٩هـ.
٣١-الجواب الكاشف للالتباس عن مسائل الإفريقي إلياس - ويليه/ الجواب الراقي على مسائل العراقي، تأليف/ السيد العلامة الحسين بن يحيى بن الحسين بن محمد (ع) (١٣٥٨هـ - ١٤٣٥هـ).
٣٢-أصول الدين، تأليف/ الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين(ع)٢٤٥هـ - ٢٩٨هـ.
٣٣-الرسالة البديعة المعلنة بفضائل الشيعة، تأليف/ القاضي العلامة عبدالله بن زيد العنسي رحمه الله تعالى - ٦٦٧هـ.
٣٤-العقد الثمين في معرفة رب العالمين، تأليف الأمير الحسين بن بدرالدين محمد بن أحمد(ع) ٦٦٣هـ.
٣٥-الكامل المنير في إثبات ولاية أمير المؤمنين(ع)، تأليف/ الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي (ع) ٢٤٦هـ.
٣٦-كتابُ التَّحْرِيْرِ، تأليف/ الإمام الناطق بالحق أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني(ع) - ٤٢٤هـ.
٣٧-مجموع فتاوى الإمام المهدي محمد بن القاسم الحسيني(ع) ١٣١٩هـ.
٣٨-القول السديد شرح منظومة هداية الرشيد، تأليف/ السيد العلامة الحسين بن يحيى بن الحسين بن محمد (ع) (١٣٥٨هـ - ١٤٣٥هـ).
٣٩-قصد السبيل إلى معرفة الجليل، تأليف السيد العلامة/ محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.
٤٠-نظرات في ملامح المذهب الزيدي وخصائصه، تأليف السيد العلامة/ محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.
٤١-معارج المتقين من أدعية سيد المرسلين، جمعه السيد العلامة/ محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٤٢-الاختيارات المؤيَّدية، من فتاوى واختيارات وأقوال وفوائد الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع)، (١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ).
٤٣-من ثمارِ العِلْمِ والحكمة (فتاوى وفوائد)، تأليف السيد العلامة/ محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.
٤٤-التحف الفاطمية شرح الزلف الإمامية، تأليف الإمام الحجة/ مجدالدين بن محمد المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
٤٥-المنهج الأقوم في الرَّفع والضَّم والجَهْرِ ببسم الله الرحمن الرحيم، وإثبات حيَّ عَلَىٰ خَيْرِ الْعَمَلِ في التأذين، وغير ذلك من الفوائد التي بها النَّفْعُ الأَعَمُّ، تأليف/ الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع).
٤٦-الأساس لعقائد الأكياس، تأليف/ الإمام القاسم بن محمد (ع).
٤٧-البلاغ الناهي عن الغناء وآلات الملاهي. تأليف الإمام الحجة/ مجدالدين بن محمد المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
٤٨-الأحكام في الحلال والحرام، للإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم(ع) ٢٤٥هـ - ٢٩٨هـ.
٤٩-المختار من(كنز الرشاد وزاد المعاد، تأليف/ الإمام عزالدين بن الحسن(ع)ت٩٠٠هـ).
٥٠-شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل، تأليف/ العلامة الفاضل: علي بن صلاح بن علي بن محمد الطبري.
٥١-الفقه القرآني، تأليف السيد العلامة/ محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.
٥٢-تعليم الحروف.
٥٣-سلسلة تعليم القراءة والكتابة للطلبة المبتدئين/ الجزء الأول الحروف الهجائية.
٥٤-سلسلة تعليم مبادئ الحساب/ الجزء الأول الأعداد الحسابية من (١ إلى ١٠).
٥٥-تسهيل التسهيل على متن الآجرومية.
٥٦-أزهار وأثمار من حدائق الحكمة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.
٥٧-متن الكافل بنيل السؤل في علم الأصول، تأليف/ العلامة محمد بن يحيى بهران (ت: ٩٥٧هـ).

٥٨ -الموعظة الحسنة، تأليف/ الإمام المهدي محمد بن القاسم الحسيني(ع) -١٣١٩هـ.

٥٩ -أسئلة ومواضيع هامة خاصة بالنساء، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٦٠ -المفاتيح لما استغلق من أبواب البلاغة وقواعد الاستنباط، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٦١ -سلسلة تعليم القراءة والكتابة للطلبة المبتدئين/ الجزء الثاني الحركات وتركيب الكلمات.

٦٢ -سلسلة تعليم مبادئ الحساب/ الأعداد الحسابية الجزء الثاني.

٦٣ -المركب النفيس إلى أدلة التنزيه والتقديس، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٦٤ -المناهل الصافية شرح المقدمة الشافية، تأليف/ العلامة لطف الله بن محمد الغياث الظفيري، ت ١٠٣٥هـ.

٦٥ -الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل، تأليف/ السيد العلامة أحمد بن محمد لقمان، ت ١٠٣٧هـ.

٦٦ -الأنوار الهادية لذوي العقول إلى معرفة مقاصد الكافل بنيل السؤول، تأليف/ الفقيه العلامة أحمد بن يحيى حابس الصعدي، ت١٠٦١هـ.

٦٧ -مجمع الفوائد المشتمل على بغية الرائد وضالة الناشد، تأليف الإمام الحجّة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ -١٤٢٨هـ.

٦٨ -كتاب الحجّ والعمرة، تأليف الإمام الحجّة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي(ع) ١٣٣٢هـ -١٤٢٨هـ.

٦٩ -المسطور في سيرة العالم المشهور، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٧٠ -محاضرات رمضانية في تقريب معاني الآيات القرآنية، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٧١ -زبر من الفوائد القرآنية ونوادر من الفرائد والقلائد الربانية، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٧٢-المنتزع المختار من الغيث المدرار المعروف بشرح الأزهار، تأليف العلامة عبد الله بن مفتاح رحمه الله تعالى.

٧٣-متن غاية السؤل في علم الأصول للسيد العلامة الحسين بن الإمام القاسم بن محمد (ع) ت (١٠٥٠هـ).

٧٤-درر الفرائد من خطب المساجد، تأليف السيد العلامة عبد الله بن صلاح العجري رحمه الله تعالى.

٧٥-الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين، تأليف الفقيه العلامة محمد بن يحيى مداعس (ت ١٢٥٢هـ).

وهناك الكثير الطيّب في طريقه للخروج إلى النور إن شاء الله تعالى، نسأل الله تعالى الإعانة والتوفيق.

ونتقدّم في هذه العجالة بالشكر الجزيل لكلّ من ساهم في إخراج هذا العمل الجليل إلى النور -وهم كُثُر- نسأل الله أن يكتب ذلك للجميع في ميزان الحسنات، وأن يجزل لهم الأجر والمثوبة.

وختاماً نتشرّفُ بإهداء هذا العمل المتواضع إلى روح مولانا الإمام الحجة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي -سلام الله تعالى عليه ورضوانه- باعثِ كنوز أهل البيت(ع) ومفاخرهم، وصاحب الفضل في نشر تراث أهل البيت(ع) وشيعتهم الأبرار رضي الله عنهم.

وأدعو الله تعالى بما دعا به (ع) فأقول: اللهم صلِّ على محمد وآله، وأتمم علينا نعمتك في الدارَيْن، واكتب لنا رحمتك التي تكتبها لعبادك المتقين؛ اللهم علّمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علّمتنا، واجعلنا هداة مهتدين؛ ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ۝١٠﴾ [الحشر]، نرجو الله التوفيق إلى أقوم طريق بفضله وكرمه، واللهَ أسأل أن يصلح العمل ليكون من السعي المتقبّل، وأن يتداركنا برحمته يوم القيام، وأن يختم لنا ولكافة المؤمنين بحسن الختام، إنه ولي الإجابة، وإليه منتهى الأمل والإصابة،

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف١٥].

وصلى الله على سيّدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

مدير المكتبة/

إبراهيم بن مجدالدين بن محمد المؤيدي



ترجمة المؤلف

هو القاضي العلامة عز الدين محمد بن يحيى بن أحمد بن محسن بن عبد الله بن أحمد مداعس الصنعاني.

مولده في صفر سنة (١٢٩٥هـ) بصنعاء، ونشأته بها، وأخذ عن علمائها في ذلك الوقت. تولى صاحب الترجمة أوقاف بلاد حراز، وأخيرًا صندوق مالية إب. وقد عكف على التدريس بمسجد الفليحي ومسجد قزل باشا بصنعاء في علم الكلام وغيره.

قال تلميذه العلامة عبد الله بن محمد الظفري: أستاذنا العلامة عز الدين وسراج الإسلام القابس، محب الآل حقًّا، وبقية المجتهدين، وضياء بصائر المسترشدين، من كان ماحيا بشموس الأدلة كل ضلال عابس محمد بن يحيى مداعس. انتهى.

وقال الوجيه في أعلام المؤلفين (١٠١٠): عالم أصولي فقيه. انتهى.

مشايخه:

قال العلامة محمد زبارة في نزهة النظر (٦٥٨): أخذ عن القاضي علي بن حسين المغربي في (شرح الأزهار) و(بيان ابن مظفر) و(شفاء الأمير الحسين) و(أمالي المرشد بالله) و(أمالي قاضي القضاة)، ومن (الاعتصام) و(الكشاف) و(شرح الغاية) و(شرح مرقاة الأصول) و(الثمرات)، و(الترغيب والترهيب) و(أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام) و(صحيفة علي بن موسى الرضا) و(عدة الحصن الحصين) و(الإلمام) و(المنهاج) و(الفرائض) و(الخبيصي) و(الشرح الصغير) و(شفاء القاضي عياض).

وأخذ عن القاضي حسين بن محسن المغربي في (أصول الأحكام) و(تفريج الكروب) وفي (شرح الأزهار).

وأخذ عن السيد زيد بن أحمد الكبسي في (شرح الأزهار).

وعن السيد قاسم بن حسين العزي في (تفريج الكروب) و(أنوار اليقين) و(أمالي المؤيد بالله) و(نهج البلاغة) و(الأحكام).

وعن السيد عبد الله عبد الكريم أبو طالب (شرح نظم الخلاصة) لوالده، و(العسجد المذاب) و(أمالي أبي طالب) و(أمالي المرشد بالله) و(تتمة الاعتصام).

وعن السيد علي بن أحمد السدمي في (المنهاج). وعن السيد محمد بن علي الجديري في (الثلاثين المسألة) و(حاشية العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري على العقد الثمين). وعن السيد علي بن محمد حميد الدين في (شرح الأزهار) و(شرح القطر) و(شمس الأخبار) و(الفرائض). وعن العلامة أحمد بن محمد الجرافي في (شرح الأزهار) و(شرح الكافل) لابن لقمان. وله مشايخ آخرون. انتهى.

وقد ذكر في هذا الكتاب (الكاشف الأمين) أن العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري كان أحد مشايخه، ولا ينقل عنه إلا بلفظ «شيخنا»، وذكر في أول الكتاب أنه أنشأ قصيدة في مسألة معرفة الصانع تعالى في سنة ١٣٢٩هـ، ثم عرضها على شيخه الجنداري المتوفى سنة (١٣٣٧هـ).

وأيضًا ذكر في سند الكتاب أنه يروي (العقد الثمين) سماعًا عن شيخه محمد بن علي زايد، وبالإجازة والمناولة عن العلامة محمد بن عبد الله الجنداري -(وليس من مشايخه)- يرويانه عن شيخهما السيد العلامة محمد بن علي الجديري.. الخ السند.

وأيضًا ذكر في آخره أن القاضي العلامة أحمد بن محمد الجرافي كان أحد مشايخه، عندما نقل عن حاشيته على (الإرشاد الهادي شرح منظومة السيد الهادي) في أصول الدين، شرح نظم الخلاصة للسيد العلامة عبد الكريم أبو طالب رحمهم الله.

ومن تلامذته:

تلميذه العلامة عبد الله بن محمد الظفري رحمه الله، وكان بارًّا بالشارح كما يظهر من خاتمة (الكاشف الأمين)، ملازمًا له إلى آخر عمره، فهو الذي تمم خاتمة هذا الكتاب (الكاشف الأمين) التي ختم المؤلف كتابه بها في ترجمة الإمام زيد بن علي عليه السلام، وأيضًا قام باختصار (الكاشف الأمين) بمختصرين للمبتدئين: الأول: الصراط المستقيم الهادي إلى معرفة العلي القدير العليم المنتزع من الكاشف الأمين. والثاني: نور اليقين الطالع على لباب جواهر العقد الثمين المنتزع من الكاشف الأمين.

وقد خلف أولادًا نجباء: علي، وأحمد، ولطف، ولطف هذا أصغرهم سنًّا، وهو كأبيه يحفظ القرآن عن ظهر قلب، وقام بالتدريس بجامع الروض أعلى قرية القابل، وهو من عمال الإمام يحيى حميد الدين عليه السلام.

مرضه ووفاته:

كان رحمه الله قد امتحنه الله بمرض في آخر عمره أفقده شعوره، إلى أن توفي بصنعاء في ذي الحجة الحرام سنة (١٣٥١هـ).

وقد أرخ العلامة محمد بن محمد زبارة وفاته بقوله:

مات ذا الحجة الحرام بصنعاء ... علم يرتجي الإله ويخشاه

بجل يحيى مداعس علم التقـ ... ـوى وبدر الهدى الذي طاب مسعاه

عمره ستة وخمسون عامًا ... راجيًا فوزه بما يتمناه

ولمثوى محمد قلت أرِّخ ... (شيخ علم الأصول ناداه مولاه)

(١٣٥١)

ورثاه السيد العلامة أحمد بن عبد الوهاب الوريث بأبيات منها:

أعلمت ما قد كان بالأمس ... خسف قد استولى على الشمس

أرأيت من حملت رؤوسهم ... أدريت من دفنوه بالرمس

أدريـــت أن الفادحـــات رمـــت أنـــوار علـــم الآل بـــالبخسِ[1]
المـــوت قـــد جـــذبت مخالبـــه نفسـاً مطهـرة عـن الفحـش[2]
رعـــدت لغيبتـــه فرائصـــنا والعقـل كـاد يصـاب بـالألس[3]
المـــوت أردى فاضـــلًا ورعًـــا واســـتاقه منـــا عـــلى أيـــس
مـــا كنـــت أدري قبـــل غيبتـــه أن البحـــار تغيـــب في الأس
اليـوم مـوت علـوم عـترة خيـــ ـــر الخلـق مـن جـنٍّ ومـن إنـس

إلى آخرها.

مؤلفاته:

١- البحث المفيد الجاري على محض التوحيد، خ ١٣٣٠ في ١٠ ق جامع الغربية ١٨ كلام، أخرى بمكتبة محمد بن محمد المنصور، ثالثة جامعة صنعاء. وفي أعلام المؤلفين (١٠١٠) وغيره: أخرى رقم ١٠٦ (حديث) ق ١٤- ٣١ غربية، ثالثة بمكتبة السيد العلامة محمد بن محمد المنصور رحمه الله بصنعاء، رابعة بمكتبة السيد عبد الله بن محمد غمضان خط سنة ١٣٧٣هـ.

٢- تبصرة ذوي الأفهام في الرد على من أنكر علم الكلام خط سنة ١٣٣٠ رقم (١٠) مجاميع مع الكتاب السابق، ق ٢١٥-٢٤٧ غربية. وبرقم ٣٠ (كلام).

٣- الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين. وهو الكتاب الذي بين يديك. وله نسخ كثيرة، وقد اشتهر من حياة المؤلف وبعد وفاته؛ لحسن ترصيفه وتبويبه مع إتقان معرفة بالفن، وسعة اطلاع على مؤلفاته، ونقل من الكتب المتقدمة والمتأخرة، حتى جاء جامعاً للأدلة والشبه والمسائل والتنبيهات بوجه قصرت عنه كثير من كتب المتأخرين، وناشرًا لدرر ما غاص به الأئمة

---

(١) السواد الشديد

(٢) التكبر العظيم.

(٣) الألس: الاختلاط.

الأعلام، الذين هم حجج الله على كافة الأنام. ورحم الله مؤلفه عندما قال في مقدمته: غير أني أتمثل بقول بعض سلفنا الصالح رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى:

لك الحمد من حزب الوصي جعلتني ... ومن تابعي آل الرسول لك الحمد

وقد غلط من نسب إليه مختصري الكاشف الأمين، وإنما هما لتلميذه الظفري كما سبق.

المصادر:

نزهة النظر في تراجم رجال القرن الرابع عشر (٦٥٨)، مصادر الفكر الإسلامي باليمن (١٤٦)، أعلام المؤلفين الزيدية (١٠١٠)، فهرس المكتبة الغربية (١٤١، ١٤٤)، فهرس مكتبة الأوقاف (٧٠٧)، مؤلفات الزيدية للحسيني (٢/ ٢٢٦، ٣٦٥)، وغيرها كخزانة التراث، ومختصري الكاشف الأمين للظفري، وفهرس دار المخطوطات.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين وهو حسبنا ونعم الوكيل

[خطبة المؤلف]

الحمد لله الذي أنشأ أصناف الموجودات، وجعلها دليلًا على ربوبيته وانفراده بأزليته، وألزمها إمكان الزيادة والنقصان لإقامة الحجة على إحداثه لها، وجواز فنائها باقتداره ومشيئته، ووسمها بالأعراض المختلفات والمتشابهات ؛ ليرشد قلوب العارفين أنه لا يشبه شيئاً من بريته، الحي الذي يعلم ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما، وكل شيء عنده بمقدار، السميع البصير الذي يدرك خفيات الأصوات، ويشاهد ما في قعور البحار وما تحت كثيفات الأستار، المتعالي عن إدراكه بالأبصار، والمتقدس عن توهمه بالأفكار، القريب إلى خلقه بتدبيره إياهم حسبما يريد، والرقيب على ضمائر الصدور وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة صادرة عن محض الإيقان، ناطقة بأفصح البيان، مقرونة بأعظم البرهان، الواحد الأحد في قِدمه بلا ثان، والفرد المتفرد بوجوب بقائه بلا حاجة له إلى شيء من المعاني، سبحانه هو الغني عما سواه على الإطلاق، وهو الذي خلق الموت والحياة، وقدر القدرة والدراية في خلقه على وَفْق الحكمة والاتساق، فكيف يقال بقدم شيء من هذه الأوصاف المختلفة الماهِيَّات، والمتشابهة الكيفِيَّات، والمخلوقة الآنيات، وتجعل قائمة بذات باري البريات، تعالى عما يقوله الجاهلون وإن توهم ذلك وزخرفه المبطلون، وأشهد أنه العدل الحكيم الذي لا يقضي بالفساد، ولا يريد

شيئاً من معاصي العباد، الذي أمر بالطاعات ليثيب عليها، ونهى عن المعاصي وزجر عنها، ولم يأمر العباد إلا بما يطيقون، ولم يزجرهم عما هم به مطوقون، وأشهد أن محمداً عبده ونبيه، الذي أرسله بالحق بشيراً ونذيراً، وجعله داعياً إليه بإذنه وسراجاً منيراً، وأنزل عليه كتابًا عربيًّا، أحدث كلماته وفصلها تفصيلاً، وجعل ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران٧]؛ ليبلوهم أيهم أحسن عملاً وأصدق تأويلاً، وجعله المعجزة الباقية ببقاء شرعه إلى منقطع التكليف، وقرنه بالعترة النبوية إلى أن يردا عليه الحوض يوم العرض على الخبير اللطيف، صلى الله وسلم عليه وعلى آله الذين أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وعلى أصحابه الذين اتبعوهم بإحسان أولًا وأخيرًا.

وبعد، فلما كان المختصر الموسوم بـ«العقد الثمين في معرفة رب العالمين وعدله في المخلوقين، ونبوة النبيين، وحصر الإمامة في الآل الطاهرين وغير ذلك من سائر مسائل أصول الدين»، مؤلف مولانا الإمام الناقد البصير، الأمير الكبير، شرف الإسلام، ناشر علوم عترة سيد الأنام، الحسين بن محمد بن أحمد بن يحيى بن يحيى بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن الإمام المنتصر بالله محمد بن الإمام المختار لدين الله القاسم بن الإمام الناصر لدين الله أحمد بن الإمام الهادي إلى الحق القويم يحيى بن الحسين عليهم السلام- من أجلِّ الكتب التي أُلِّفَتْ بهذا الفن على معتقد أئمتنا عليهم السلام في المعارف الإلهية، وسائر مسائل الأصول الدينية التي يلزم المكلف معرفتها، ولا ينبغي لمسلم أن يجهل مقالهم فيها وأدلتها، ولم أكن قد وقفت على شرح له ينشر طوياته، ويظهر خفياته، ويبرز ما لمح إليه ذلك الإمام من غوامض الكلام، ويحرز ما جمعه ذلك الهمام من درر غوص أولئك الأعلام، الذين هم حجج الله على كافة الأنام، إلَّا ما كان وضعه شيخنا صفي الإسلام، وخاتمة المحققين في الكلام، تغشاه الله بواسع الرحمة والإكرام من

التحشية بهامشه، وهي لعمري مفيدة أي إفادة، ولكنها لما وضعت بالهامش على سبيل التعليق والزيادة صارت بالنسبة إلى من لم يعرف قدرها بمنزلة الدُّر الموضوع في باطن القلادة، ومن ثمة لم يحفل بنقلها إلا الخواص الراغبون في التحقيق والإجادة، فاستخرت الله سبحانه في استخراج ما خبي عن خِدرها المصون، وإدماج ما زوي من درها المكنون فيما سنح من لآلئ مغاصات أفكار أئمة الهدى، وحجج الله على خلقه إلى يوم النداء، وأجعل الجميع شرحاً لذلك الكتاب الذي يحق أن تشد إليه الرحال، وأن يعول عليه بجميع الإقبال في البكور والآصال، وذلك مع قِصَر الباع ونزر الاطلاع، غير أني أتمثل ببعض قول سلفنا الصالح رحمه الله تعالى:

لك الحمد من حزب الوصي جعلتني	ومن تابعي آل الرسول لك الحمد
لك الحمد إذ دليتني وهديتني	إلى مذهب الآل الشريف لك الحمد
لك الحمد لم أختر سواهم ولم أقل	بغير مقال جاء عنهم لك الحمد
لك الحمد إذ جنبتني وحميتني	عن الميل عن آل النبي لك الحمد
لك الحمد إذ صيرتهم مأمن الورى	وسفن نجاة للعباد لك الحمد
لك الحمد إذ نزهتهم عن مُدَنِّسٍ	وأذهبت كل الرجس عنهم لك الحمد
لك الحمد هذا يا إلهي وسيلتي	أريد به غفران ذنبي لك الحمد
لك الحمد وأختم بالصلاة مُسَلِّماً	على أحمدٍ والآل يا من لك الحمد

وسميته «الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين»، والله المسئول أن يجعله ذخيرة ليوم الدين، نافعاً للمسترشدين، دامغاً لأناف أهل الإلحاد وسائر المعاندين.

مقدمة: [في فضل هذا العلم]

اعلم وفقك الله أن الخَلْقَ المصدقين بالله تعالى ورسله واليوم الآخر على اختلاف شرائعهم ومذاهبهم الفروعية فيما اختلفوا فيه، واتفاق معتقداتهم الأصولية فيما اتفقوا فيه- تَتَفَاضَلُ درجاتهم عند الله عز وجل، وتتفاوت مراتبهم في الثواب بين الجزيل والأجزل، فأرفعهم درجة عنده تعالى أعرفهم به، وأشدهم خوفاً وحياءً منه، وأقواهم إيماناً وإيقاناً، وأثبتهم استدلالاً وإمعاناً، وأمكنهم طمأنينةً وإذعاناً، وأنهضهم برهاناً وسلطاناً على من جحده تعالى أو ألحد في توحيده، أو ارتاب في عدلِهِ وصِدْقِ وعدِهِ ووعيدِهِ، وأعْرقهم معرفةً بكيفية إبطال شبه الإلحاد والتعطيل، وأكثرهم بحثاً ونظراً في معرفة معاني المتشابه الذي يجعله أهل الزيغ والضلال حججاً على أهل التوحيد والتعديل، وما يتبعهما من مسائل النبوءات والإمامة والتفضيل والشفاعة وسائر أحوال المعاد بالإجمال أو التفصيل، فمن هنا كانت الملائكة والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أفضل الخلق عند الله، وأقربهم إليه، وأرفعهم درجة لديه، ثم أوصياء الأنبياء، ثم الصديقون، ثم الشهداء، ثم سائر المؤمنين، على حسب تفاوت مراتبهم في العلم بالله تعالى والخشية له والفرار من موجب عقابه، والمبادرة إلى ما يوجب زيادة معرفته تعالى ونيل ثوابه، ما ذاك إلا لتفاوتهم في السبب المقتضي لتلك المفاضلة، والأمر المفضي بصاحبه إلى أيِّ مرتبة من المراتب العالية أو النازلة؛ ومن ثمة قال تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران١٦٣]، وقال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ [الأحقاف١٩]، وقال: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام١٢٤]، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة٢٥٣]، وقال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ﴾ [آل عمران١٨]، فلم يَعتدَّ سبحانه وتعالى بشهادة غير أولي

العلم، والمراد أولي[1] العلم بصحة تلك الشهادة؛ لأن العالِم وإن تبحر في سائر فنون العلم مع تقصيره في هذا الفن الشريف فليست شهادته إلا كشهادة غيره من العوام، بل قد يكون العامي أسلم منه؛ لعدم اطلاعه على ما يقدح في الاعتقاد الصحيح من المذاهب المتعارضات، والتمسكات التي اعتمدها أهل الضلال والآيات المتشابهات، والأحاديث المضطربات والموضوعات، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر٢٨]، وهذه الآية كالتي قبلها في أن المراد العلم بالله وما يحق له من الصفات الإثباتية والنفيية التي تنتج معها الخشية كل الخشية من الله تعالى، من أنه تعالى قادر على كل شيء، وعالم بكل شيء، مع تحرير الأدلة القطعية على ذلك، ومنه ينتج العلم بأنه تعالى قادر على إعادة المكلَّف إلى عرصة المحشر، وعالم بجميع أعماله، وأنه صادق فِيما أَخبر به على ألسنة رسله وأنبيائه وسائر حججه على خلقه من الثواب لمن أطاع، والعقاب لمن عصى، وأنه عدل لا يكذب، ولا يعذب أحداً إلا بذنبه، ولا يثيبه إلا بعمله، وأنه حكيم لا يخلق الفساد ولا يريده من العباد، وأنه لا شفاعة ولا ناصر ولا مفر لأعداء الله منه؛ فَعِنْدَ العلم بجميع ذلك تحصلُ الخشيةُ من الله تعالى، وتتفاوت الخشية على قدر تفاوت العلم وقوته وضعفه بتلك المعارف وما يدل عليها، وقد أَشَارَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إلى هذا المعنى -بل صرَّحَ- فيما أخرجه الإمام الموفق بالله عليه السلام عن أنس، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لما جاءه سائل قال: يا نبي الله، علمني غرائب العلم، قال: ((أعلمك رأس العلم خير لك، تعرف الله حق معرفته، وتستعد للموت قبل نزوله))، فقال: زدني، فقال: ((حسبك، إن عرفت الله حق معرفته لم تعصه)). وأخرج ولده الإمام المرشد بالله عليهما السلام، والحافظ بن عقدة رحمه الله عن علي عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، قال: ((أعلم

---

(١) الصواب «أولو».

الناس بالله أشدهم خشية))، وأخرجا أيضاً عن زيد بن علي عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، قال: ((على قدر منازلهم في العلم بالله شدة خشيتهم))، وأخرج الدارمي في مسنده عن عطاء قال: قال موسى: يا رب، أي عبادك أحكم؟ قال: الذي يحكم للناس كما يحكم لنفسه، قال: يا رب، أي عبادك أغنى؟ قال: أرضاهم بما قسمت له، قال: يا رب، أي عبادك أخشى لك؟ قال: أعلمهم بي. دل ذلك على فضل هذا العلم وشرفه على سائر العلوم.

وقد استدل على فضله بوجوه أُخَرَ:

أحدها: أن العلم يشرف بشرف معلومه، ولا أشرف من معلوم هذا العلم؛ لأن معلومه هو الله تعالى، وعدله وحكمته، وأنبياؤه، ووعده ووعيده.

ثانيها: عظم نفعه، ولا نفع أعظم من نفع هذا العلم.

ثالثها: عظم الخطر في الجهل به، ولا أعظم خطراً من الجهل بالله تعالى وأنبيائه ونحو ذلك.

ورابعها: خساسة ضده، ولا أخس من الجهل بالله تعالى ونحو ذلك.

خامسها: استغناؤه عن سائر العلوم، وافتقار سائر العلوم إليه.

ولا شك أن هذا العلم لا يحتاج إلى غيره من سائر العلوم، فأما هي فإنها تحتاج إلى هذا العلم احتياج الفرع إلى ثبوت أصله؛ لأنها إنما احتيج إلى معرفتها ليتمكن المكلَّف بمعرفتها من معرفة الأحكام الشرعية، ولا يحسن الكلام في الأحكام الشرعية إلا بعد معرفة الشارع وصدق المبلغ، دليله إجماع الأمة على عدم صحة عبادة الكافر حتى يسلم؛ لأنه مخاطب بما هو أهم، وهو الإسلام المتضمن للإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، وصدق المعاد وما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة كالواجباتِ والمحرمات القطعية، قال السيد الهادي عليه السلام: فصارت منـزلة هذا العلم من سائر العلوم بمنزلة الإمام من المؤتمين؛ من حيث إنه حاكم على جميعهم، ولا يحكم عليه أحد منهم.

قلت: ولله در السيد العلامة يحيى بن منصور العفيف رَحِمَهُ اللَّهُ حيث يقول:

إذا كان تقديم الأصول فريضة ... وكان بها التفضيل أقرب للحصول
فتقديمها في العقل أول واجب ... وتقديمنا للفرع من سفه العقول
فدونك إثرها لتنجو بها غداً ... وتعرف ذا العلم الصحيح من الجهول
ولا تؤثرن الفرع قبل أصوله ... فيشغلك تطويل الفروع عن الوصول
وتصبح في بحر من اللبس واسع ... تود زوال الشك يوماً فلا يزول
وحسبك فيما قلت أحمد قدوة ... فلم يؤثر المختار شيئاً سوى الأصول
ولم يك بالإجماع للخلق داعياً ... إلى غيره مما تفرع من مقول
وحسبك هاد إن جهلت سبيله ... عدول بنيه الطيبين بني البتول
هُمُ معدن التقوى وهم معدن الهدى ... وهم باب سلم في الحديث عن الرسول
وهم وارثو علم الكتاب وأهله ... بنص كتاب الله فاسمع لما نقول
ولا تَيْقَنَن مهما يَقِنْت بغيرهم ... فكل امرء يوم الحساب لهم سئول
ومن مال منهم فالخليفة غيره ... فما قال خير الناس كلهم عدول
وهذا على وجه النصيحة ما أرى ... وأنت على التخيير في الترك والقبول

تنبيه:

لا بد لطالب كل فن من معرفة حدِّه وموضوعه وغايته، فلنذكر هذه الأمور الثلاثة لهذا العلم الشريف المسمى: علم الكلام، ولِمَ سمي علم الكلام؟

[حد علم الكلام]:

أما حدُّه: فهو علم بأصول يتوصل بها إلى معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله، وما يترتب عليهما.

فقولنا: «علم» جنس الحد. وقولنا: «بأصول» خرج به علم الفروع وعلم العربية ونحوهما.

وقولنا: «يتوصل بها إلى آخره» خرج بذلك علم أصول الفقه وأصول الشرائع. ونعني بالأصول هاهنا: القواعد الكلية والقوانين العقلية، كقولنا: القديم قديم

بذاته، بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره يجعله قديماً، والمحدَث يحتاج إلى مُحدِث، والشيء لا يُحدِث نفسه، والضدان لا يجتمعان، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والمختلفان يصح فيهما الاجتماع والارتفاع، والمثلان يسد كل واحد منهما مسد الآخر، والجسم يقوم بنفسه، ولا يخلو عن العرض، ولا بد له من حيز يكون فيه، ويجوز عليه التجزؤ والانقسام، ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد، والعرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من جسم يقوم به، وما حلَّه المحدَث فهو محدَث مثله، إلى غير ذلك من القواعد الكلية التي لا تنتقض أصلاً، والقوانين العقلية التي تُعْرَفُ صحةُ كل شيء أو فسادُه برده إليها.

وقولنا: «وما يترتب عليهما» نريد به إدخال مسائل النبوة والإمامة والوعد والوعيد، والمنـزلة بين المنـزلتين، والشفاعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأحوال المعاد، إلى غير ذلك مما يذكر في هذا الفن. قال القاضي العلامة أحمد بن يحيى حابس رحمه الله: ونعني بالتَّرَتُّبِ: التَّرَتُّبَ الأخص بحيث لا يصير أحدهما أصلا والثاني فرعاً؛ فلا يرد دخول مسائل الشرع الفرعية في قيد الترتب.

قلت: وفي تفسيره الترتب الأخص بقوله: «بحيث لا يصير أحدهما أصلاً والثاني فرعاً» نظر؛ إذ من المعلوم أن العدل والتوحيد أصلان يتفرع عليهما جميع ما ذكر، فالقياس تفسير الترتب الأخص باللزوم اللازم عنهما[١] لزوماً أوليًّا بحيث يشاركهما في وجوب الاعتقاد والتصديق، ويصير الجميع أصولاً يجب معرفة كل واحد منها على حدته.

[موضوع علم الكلام]:

وأما موضوعه الذي يستمد منه: فهو المشاهدات والمعقولات بإجالة الفكر فيها لإعمال[٢] تلك القواعد، وإجراء تلك القوانين المذكورة. وبعضه يستمد مع

(١) أي: عن العدل والتوحيد.
(٢) «بإعمال» نخ.

ذلك من السمع، وذلك ما لا تتوقف صحة السمع عليه، كنفي الرؤية، ونفي الثاني، ومسألة المجازاة. وبعضه من السمع فقط، كالأحكام والأسماء الجارية على المكلفين باعتبار حصولهم على تلك العقائد وفعل الطاعات وترك المعاصي أو عدمه، فالأحكام كالإيمان، والإسلام، والكفر، والنفاق، والفسق، والموالاة، والمعاداة. والأسماء، كقولنا: مؤمن، ومسلم، وبار، وتقي، وعدل، وكقولنا: كافر، ومنافق، وفاسق، وفاجر، وطاغي، وكثبوت الشفاعة، واعتقاد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك مما طريق ثبوته السمع فقط من مسائل الاعتقاد.

[غاية علم الكلام]:

وأما غايته: وهي ثمرته، فهي معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله، وما يحق له من الصفات والأسماء والأفعال، وما يجب نفيه من ذلك، ومعرفة نبوءة أنبيائه، وما يترتب على ذلك حسبما ذكر.

[لم سمي علم الكلام]:

وأما لِـمَ سمي علم الكلام فقيل: لكثرة الكلام فيه؛ لأنه يتكلم فيه على جميع الأشياء من الجائز والواجب والمستحيل، والموجود والمعدوم، والقديم والمحدث، والجسم والعرض والجوهر، والحي والميت، والجماد والحيوان، والقادر والعاجز، والعالم والجاهل، إلى غير ذلك من الأقسام والأوصاف. وقيل: اسم غلب عليه كما غلب علم النحو على علم الإعراب والبناء، وعلم الفقه على الفروع، ونحو ذلك. وقيل: لأن أول مسألة حدثت فيه في الكلام الذي هو القرآن هل هو كلام الله وهل هو مُحْدَث أم لا ؟

وهذا أوان الشروع في المقصود، والإعانة والتمام على الملك المعبود.

[سند الكتاب]:

فأقول وبالله أصول: هذا الكتاب المبارك المسمى العقد الثمين في معرفة رب العالمين أَرويه سَماعاً على شيخنا العلامة عز الإسلام محمد بن علي زايد تغشاه الله بواسع الرحمة والإكرام، وأرويه إجازة ومناولة عن الصنو العلامة عز الإسلام محمد بن عبد الله الجنداري أطال الله بقاءه، وكلاهما يرويانه عن شيخهما السيد العلامة عز الإسلام محمد بن علي الجديري رحمه الله تعالى، وهو يرويه سماعاً عن شيخه العلامة عز الإسلام محمد بن علي كُباس رحمه الله، وهو عن السيد العلامة عز الإسلام محمد بن إسماعيل الكبسي رحمه الله، عن والده السيد العلامة إسماعيل بن محمد الكبسي رحمه الله تعالى، وهو عن والده السيد العلامة محمد بن يحيى الكبسي، وهو عن السيد العلامة شرف الإسلام الحسين بن يوسف زبارة رحمه الله، وهو عن والده السيد العلامة يوسف بن أحمد زبارة رحمه الله، وهو عن السيد العلامة أحمد بن عبد الرحمن الشامي، وهو عن السيد العلامة الحسين بن أحمد بن صلاح، عن السيد عامر بن عبد الله بن عامر بن علي، وهو عن الإمام المتوكل على الله إسماعيل رضوان الله عليه، وهو عن والده الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام، عن السيد العلامة أمير الدين بن نهشل رحمه الله، عن السيد العلامة أحمد بن عبد الله الوزير، وهو عن الإمام المتوكل على الله يحيى شرف الدين عليه السلام، عن الإمام صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير عليه السلام، عن السيد أبي العطايا عبد الله بن يحيى بن المهدي الزيدي نسباً ومذهباً، عن والده يحيى بن المهدي، وهو عن الإمام الواثق بالله المطهر بن محمد بن المطهر، عن والده الإمام المهدي لدين الله محمد بن المطهر، وهو عن الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى، وعن المؤيد بن أحمد، وهما عن المؤلف الناصر للحق الأمير الحسين بن الأمير الأجل بدر الدين محمد بن أحمد سلام الله عليهم أجمعين.

أيضاً وسيدي العلامة محمد بن علي الجديري رحمه الله يرويه سماعاً عن سيدي محمد بن إسماعيل الكبسي، وبالسند المتقدم؛ ويرويه أيضاً من طريق آخره

بالإجازة بسند آخر متصلٍ بالمؤلف عليه السلام.

وأيضاً أرويه مناولة وإجازة عن شيخي السيد العلامة علم الإسلام والمسلمين قاسم بن حسين أبو طالب أطال الله بقاءه.

[مقــدمــة]

(بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله المختصِّ بصفات الإلهية والقِدم، المتعالي عن الحدوث والعَدَم) ابتدأ عليه السلام بالبسملة وأتبعها بالحمدلة اقتداءً بكتاب الله العزيز، وعملاً بأحاديث الابتداء كلها، وقد ذكر منها شيخنا(١) صفي الإسلام بعضاً في سمط الجمان، وذكرها غيره؛ فلا نطيل الكلام بذكرها.

ولأنه قد تقرر في العقول وجوب شكر المنعم؛ فيكون ذكر الله والبداية بالبسملة والحمدلة بعض ما يجب من أداء ذلك الشكر.

وقد خالف أهل الجبر في وجوب شكر المنعم عقلاً، وإنما وجب عندهم بالسمع فقط، قال صاحب جمع الجوامع: وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل، ولا حكم قبل الشرع، بل الأمر موقوف إلى وروده، وحَكَّمَتِ المعتزلةُ العقلَ، إلى آخر كلامه. وهذه إحدى فواقرهم المتفرعة على القول بالجبر. ويقال لهم: إذا كان العقل عندكم لا يحكم باستحقاق المنعم الشكر كان طلبُ الباري تعالى من الخلق أن يشكروه طلبًا لِما ليس له ولا يستحقه؛ فيلزم تصويب الكفار في عدم شكرهم نعم الله تعالى، ولو كان كذلك لَما ورد الشرع بذمهم على ذلك، على أن العقلاء قاطبة يتفقون على مدح من أحسن إليهم وذم من أساء إليهم، بل ذلك جِبِلَّة في سائر الحيوانات؛ تميل إلى من أحسن إليها، وتنفر عمن أساء إليها، وبعضها يرجع إلى الإضرار به؛ ومن ثَمَّة يقال: جُبِلَت القلوب على حُبِّ من أحسن إليها وبُغْضِ من أساء إليها.

وأما قوله: «وحَكَّمت المعتزلة العقل» فإنما أتى بهذه العبارة وقصر القول بشكر المنعم عقلاً على المعتزلة لقصد التحقير والتنفير عن ذلك القول، وإلا فهو

---

(١) القاضي أحمد بن عبد الله الجنداري.

قول قرناء الكتاب: العترة النبوية والسلالة العلوية عليهم السلام، وهو معلوم من حال جميع العقلاء، وكافة فرق الإسلام، لا يخالف في ذلك سوى أهل الجبر، وهذه قاعدة لهم فاحفظها إذا تكلموا في مسألة من مسائل الجبر لم يحكوا فيها الخلاف ولم ينسبوه إلا إلى المعتزلة، ويعرضون عن الالتفات إلى مذاهب العترة الطاهرة شموس الدنيا وشفعاء الآخرة سلام الله عليهم.

[معنى الاسم]:

والاسم: هو اللفظ الدال على ذات مسماه الذي وضع لتعيينها عن غيرها. قيل: هو مشتق من السِّمَةِ، وهي العلامة، وقيل: من السُّمُو، وهو العلو؛ لأنه على الأول صار علامة لتلك الذَّات عند الخبر عنها والإسناد إليها، وعلى الثاني لأنه يَسْمُو بتلك الذات ويرفعها إلى الأذهان عند الخبر عنها.

[لفظ الجلالة]:

والله: اسم للباري تعالى بإزاء صفات مدح، وهي: أنه قادر على كل المقدورات، عالم بجميع أعيان المعلومات وأحوالها، وأنه حي دائم بما ليس له ابتداء ولا انتهاء. ومعنى كونه بإزائها: أنه متى أطلق هذا الاسم الشريف فُهِمت تلك الصفات؛ فلهذا لا يجوز إطلاقه على غير الباري تعالى.

واختُلِف هل هو مشتقٌّ أم لا؟ وهل هو منقول أم لا؟ وهل هو عَلَمٌ أم لا؟ فقيل: مشتق من الوَلَهِ، وهو الفزع؛ لأنه يُفْزَعُ إليه تعالى عند المهمات، وهي رواية شيخنا صفي الإسلام في سمط الجمان عن القاسم، يعني: ابن إبراهيم عليهما السلام، وحُكِيَ في هامشه عن الناصر للحق الحسن بن علي في البساط، والناصر أبي الفتح الديلمي في تفسيره[1]، والمنصور بالله في شرح الرسالة، وحُكِيَ أيضًا عن أبي القاسم البلخي.

---

(١) البرهان.

وقيل: من التَّألُّهِ، وهو التعبد، وحكاه أيضاً عن القاسم عليه السلام.

وقيل: من الوَلَهِ[١]، وهو التحير؛ لأن العقول تتحير في كُنْهِ ذاته تعالى، قال مولانا الحسين بن القاسم عليهما السلام: وأصله الإلاه، حذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف تخفيفاً؛ ولذلك لزمت. وذهبَ والدُه الإمام القاسم بن محمد -قدس الله روحه- في الأساس، وحكاه الشارح عن الجمهور إلى أنه غير مشتق ولا منقول، قال سيدي العلامة الوجيه عبد الكريم بن عبد الله رحمه الله: وهو المختار؛ إذ ما سواه يحتاج إلى وحي.

وقال النحاة: بل هو عَلَمٌ. قال في الأساس: قلنا: العَلَم وُضِعَ[٢] لتمييز الذات عن جنسها، والله تعالى لا جنس له، إلى آخر كلامه عليه السلام.

قلت: وأيضاً فإن الأعلام لا تدل على زيادةٍ على تمييز الذات عما سواها؛ ولهذا إذا كان الاسم مشتقاً من معنى يدل عليه كصالح وهاد، ثم وضع عَلَماً لذاتٍ- صَارَ كأنه قد تُنوسِيَ فيه ذلك المعنى، ونُزِّلَ منـزلة الأسماء الجامدة، كبكر وهند ونحوهما، وقد علمنا أن هذا الاسم الشريف متى أطلق فهمت منه تلك الصفات الحميدة.

قالوا: هو من الأعلام الغالبة التي بَقِيَ ملحوظاً فيها معنى ما اشتقت منه كالحارث والصعق.

قلنا: كان يلزم جواز إطلاقه على غير الله قبل الغلبة، ولا قائل به.

[الرحمن الرحيم]:

والرحمن الرحيم: صفتان مشتقتان من الرحمة، وإطلاقهما على الله تعالى مجاز؛ لأن معناهما الحقيقي: الحنو والرأفة، ويلزم منهما[٣] فعلُ جلبِ النفع ودفع المضار ممن

(١) الوَلَهُ: ذهاب العقل والتحير من شدة الوَجْد. (مختار).
(٢) في الأساس: يوضع.
(٣) أي: الحنو والرأفة.

قاما به، وإيصال ذلك إلى الشخص الذي جُلِبَ له النفعُ ودُفِعَ عنه الضررُ، فاسْتُعْمِلَ اللفظُ في حق الباري تعالى والمراد لازمه تَجَوُّزًا، هذا قول المهدي عليه السلام والجمهور، وقال القاسم بن محمد عليهما السلام: بل صارا حقيقتين دينيتين منقولتين عن المعنى اللغوي إلى المعنى الآخر -وهو جلب النفع ودفع الضرر- بنقل الشارع إلى الحقيقة الدينية، كنقل الإيمان ونحوه. والأظهر الأول، والله أعلم.

والحمد: هو الثناء بالجميل على الجميل الاختياري. قال سيدي الحسين بن القاسم عليهما السلام: وأطلق الجميل الأول لأن وصفَهُ تعالى بصفاته الذاتية حمدٌ له، وقَيَّدَ الثاني بالاختياري لأنه لم يسمع: حَمِدْتُ اللؤلؤة على صفائها، بل مدحتها، فالمدح أعمُّ مطلقًا من الحمد.

فإن قلت: يستلزم ألَّا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية حمداً له، وهو خلاف ما عليه الاتفاق.

قلت: قد أجيب عنه بجوابات أَمْثَلُهَا الحملُ على المجاز؛ لكون تلك الصفات مبادئَ أفعالٍ اختيارية، انتهى كلامه، والمسك ختامه.

وقوله: «الحمل على المجاز» يعني: أن الحمد[1] مجاز عن المدح.

[صفات الذات الإلهية]:

قوله عليه السلام: **(المختص بصفات الإلهية)** قال شيخنا رحمه الله في حاشيته: هي قادر، عالم، حي، موجود، وما يرجع إليها كسميع وبصير وقديم، وتسمى صفات الذات والذاتية.

قلت: وفي تفسير صفات الإلهية بذلك نظر؛ فإن مجرد الاتصاف بها ذكر لا يسلم أنه صفات الإلهية -لأنها صفات شائعة في غيره تعالى- حتى يقال: قادر

(١) الصواب: أنه نزل صفاته تعالى الذاتية منـزلة السبب وأراد المسبب، أي: أصول النعم وفروعها، أي: ما يجري مجرى المسبب، فكأن الثناء عليها. (حاشية على الأصل).

علىٰ كل المقدورات، عالم بكل المعلومات، حي دائم لم يزل ولا يزول. ولعله رَحِمَهُ اللَّهُ وضع المطلق موضع المقيد؛ ففي ذلك تسامح. وقوله: «وما يرجع إليها كسميع وبصير وقديم» يعني: أن سميعاً بصيراً ليسا صفتين مستقلتين، بل مرجعهما إلىٰ عالم عند القاسم والبغدادية، بمعنىٰ: عالم بالمسموع وعالم بالمبصر، أو إلىٰ حي لا آفة به تمنعه عن إدراك المسموع والمبصر عند الأمير عَلَيْهِ السَّلَامُ وغيره من أئمتنا والبصرية. وقديم راجعة إلىٰ موجود، بمعنىٰ: أن وجوده تعالىٰ لا أول له.

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(والقِدَم)** من باب عطف الخاص علىٰ العام؛ لأن القدم من صفات الإلهية، ولعلَّه أرادَ بالتنصيص عليه الإشارةَ إلىٰ بطلان قول من أثبت معانٍ قديمة كالأشعرية ونحوهم، ولموافقة الفاصلة في قوله: **(المتعالي عن الحدوث والعدَم)** والحدوث: هو وجود الشيء بعد أن كان معدوماً. والعدم علىٰ ضربين:

-عدم أصلي: وهو ما لم يوجد أصلاً.

-وعدم فرعي: وهو ما كان موجوداً ثم عدم.

وكل ذلك يتعالىٰ الله عنه؛ لأنه مناف لصفات الإلهية، فموقع هذه الفقرة من الأولىٰ موقع المؤكدة، ولهذا لم يأتِ بحرف العطف المؤذن بالمغايرة.

وكذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(الذي لم يسبقه وقت ولا زمان، ولا تحويه جهة ولا مكان)** فإن الجميع نازل من الجملة الأولىٰ بمنـزلة البيان والتأكيد؛ لأنه لو سبقه زمان أو حواه مكان لكان محدثاً؛ فينافي صفات الإلهية؛ لأن ما سبقه غيره فهو محدَث بالضرورة، وما حواه المكان فهو محدود بالضرورة، وكلُّ محدود يفتقرُ إلىٰ فاعل يفعله علىٰ ذلك الحد والمقدار.

فإن قلت: وما تريد بقولك: ولهذا لم يأت بحرف العطف المؤذن بالمغايرة؟

قلت: لأن المفردات والجُمل المتعاقبة إن كانت التالية في معنىٰ المتلوة لزم عند

علماء البيان أن تجرد عن حرف العطف، وإن كانت في معنى آخر لزم الإتيان به، ومثال الجميع قوله تعالى: ﴿حم۝ تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ۝ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِى الطَّوْلِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ۝﴾ [غافر]، فإن الثلاث الصفات الأُوَل لَمَّا فهم معناها من لفظ الاسم الشريف جُرِّدَتْ عن حرف العطف؛ إذ لا يصح أن يقال: من الله والعزيز والعليم وغافر الذنب؛ لأن العطف يقتضي التغاير، ولَمَّا كانت الرابعة -وهي قوله تعالى: ﴿وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾- مُنَـزَّلة من متلوتها بمنـزلة الشرط من المشروط[1]، وهما متغايران بالحقيقة وإن كان بينهما تلازم- قُرِنَتْ بالواو. ثم قوله: ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ﴾، وقوله: ﴿ذِى الطَّوْلِ﴾، وقوله: ﴿لا إِلَهَ إِلا هُوَ﴾- الثلاث الجمل لَمَّا كان يعود معناها إلى معنى العزيز الحكيم جُرِّدَتْ عن حرف العطف؛ لتؤذن بالتوكيد، وتصير ماسكة بما قبلها كإمساك التابع بمتبوعه. وكذلك كلام المؤلف عليه السلام، فإن جملة هذه الفقرة جميعها مما قبلها مبينة ومؤكدة له، فجردت عن العاطف في قوله: «الذي لم يسبقه ..» الخ، ولَمَّا كانت مفردات الفقرة فيما بينها متغايرة في قوله: «وقت ولا زمان، ولا تحويه جهة ولا مكان»- قُرِنَتْ بالواو.

إن قيل: فالوقت والزمان متحدان في المعنى، وكذلك الجهة والمكان، فكيف قلت بتغايرها وأدخلت الواو بينهما؟

قلنا: لا يسلم الاتحاد؛ فإن الوقت بعض الزمان. والجهة: هي الفراغ الفاضي، وذلك كالجهات الست فإنها فراغ فاضٍ في جهة اليمين وجهة الشمال وسائرها. والمكان: هو المحل الذي يُقِلُّ الثقيلَ ويمنعه الهُوِي.

(دل سبحانه على ذاته بما ابتدعه من غرائب مصنوعاته وعجائب مخلوقاته) هذه الفقرة بالنسبة لِمَا قبلها مستأنفة؛ فلهذا جردت عن الواو في

---

(١) لأن غفران الذنب مشروط بوقوع التوب، فتأمل. (منه رحمه الله).

أولها، وأتى بالواو في قوله: «وعجائب مخلوقاته» للعطف، وهو من عطف المفرد على المفرد المغاير، فلا يصح أن يجرد عن الواو.

ومعنى «دل على ذاته» أي: فعل ما به الدلالة على ذاته، وهو الفعل الحكيم الدال على ذاته تعالى وحكمته؛ فهو من إطلاق المسبَّب على السبب. والدلالة: الهداية إلى المطلوب، ومنه سُمِّيَ متقدم القوم في الطريق ليهديهم إليها ويرشدهم: دَليلاً، قال الشاعر:

ومَن جعلَ الغرابَ دَليلَ قومٍ ... أَمرَّ بهم على جيفِ الكلابِ

وسبحان: اسم مصدر بمعنى التسبيح، وإضافته من باب إضافة المصدر إلى مفعوله، وناصبه فعل من جنسه حذف لزوماً. وقوله: «على ذاته» متعلق بـ«دَلَّ».

[حقيقة الذات]:

وحقيقة الذات: ما يصح العلم به على انفراده. وقولنا: «على انفراده» لتخرج الأحكام والصفات كالمماثلة والمخالفة والقَبْلية والبَعْدِيَّة والقادِرِيَّة والعالِمِيَّة؛ فإن هذه يصح العلم بها لكن لا على انفرادها، بل على جهة التبعية للذوات المتعلقة بها، فلا يقال لها: ذوات، بل يقال لها: أشياء، خلافاً لمن يجعل الذات والشيء مترادفين.

قلنا: الشيء: ما يصح العلم به، أَعَمُّ من أن يكون على انفراده أم لا، فهو أعم. قال شيخنا صفي الإسلام رحمه الله: يجوز تسمية الله ذاتًا بالإجماع، ولا يجوز تسميته عيناً؛ لأن العين مختصة بالجرم.

قلت: وكان مقتضى أصول قدماء أئمتنا عليهم السلام أن يقال: ذات لا كالذوات، كما قالوا في شيء: إنه لا يجوز إجراؤه على الله تعالى إلا مع قيد لا كالأشياء؛ ليفيد المدح، فكذلك لفظة ذات.

وقوله: «بما ابتدع» الابتداع والابتداء والإنشاء والاختراع بمعنى واحد، وهو الإيجاد على غير مثال.

والعجائب: جمع عجيبة، وهي ما يُقضى منها العجب، ولا يتعجب إلا من فعل يَعجزُ العباد عن مثله.

والمصنوعات: جمع مصنوع، والصنع والإحداث والإيجاد بمعنى واحد، وقد يراد بالصنع الإيجاد على كيفية مخصوصة، كما يُقالُ لمن له مَلكة في كيفية مخصوصة: صَانِعٌ.

والغرائب: جمع غريبة، وهي فعل ما لا يعتاد وجوده في الناس، وهذا إنما يكون في أفعاله تعالى[1].

والمخلوقات: جمع مخلوق، وهو الموجود بتقدير وتدبير.

(حتى نطق صامتها بالإقرار بربوبيته بغير مِذْوَد، وبرز مجادلاً على ذلك لكل من عطَّل وألحد) ولَمَّا كانت هذه الجملة متصلة بما قبلها اتصال الغاية بالمُغَيَّا أَتى فيها بـ«حتى» المؤذنة بذلك المعنى، وقد شبه دلالة المصنوعات الغريبة والمخلوقات العجيبة على الله تعالى بالنطق، ثم اشتق منه نطق، فهي استعارة مصرحة تبعية. أو شبَّهَ الغرائب والعجائب بناطق، ثم حذف المشبه به -وهو الناطق- وأتى بما هو من لازمه وهو النطق، فهي استعارة مكنية، وتسمى: مكنياً عنها، وإثباتُ نطق يُسَمَّى: استعارة تخييلية تبعية أيضاً؛ لأنها في الفعل. ثم في إيقاع النطق على الصامت من البلاغة وحسن الكلام ما لا يخفى؛ إذ لا أبلغَ وأبدع من نطق الجمادات، ثم في كَونِ هذا النطق من الصامتات بالإقرار على نفسها بأن الله تعالى هو ربها وخالقها ومقدرها مَا لَا مزيد عليه في البلاغة؛ إذ لا أبلغ في ثبوت الحق من الإقرار به على النفس، قال الله تعالى: ﴿بَلْ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة١٤]. وقوله: «بغير مِذْوَد»، أي: بغير لسان، والمذود: اللسان، قال حسان بن ثابت رحمه الله:

---

(١) لأن أفعال الله تعالى لا يمكن التعلم لإيجاد مثلها. (من حاشية على الأصل).

لسـاني وسـيفي صـارمان كلاهـما ويَبْلُغُ ما لا يبلـغُ السـيف مِـذْوَدي

أي: يبلغ لسانه في الأعداء ما لا يبلغه السيف. وقوله: «وبرز مجادلاً علىٰ ذلك لكل من عطل وألحد» هو كالكلام الذي قبله في بلاغته وحسن بداعته؛ فإنه شبه الغرائب والعجائب بعالم يحاجج عن الله تعالىٰ بالأدلة والبراهين علىٰ ربوبيته، ثم حذف المشبه به -وهو العالم المحاجج- وأتىٰ بما يلائمه وهو البروز للجدال والمحاججة؛ فهي استعارة مكنية تبعية. وقوله: «مجادلاً» فيه استعارة تخييلية أصلية؛ لأنها في الاسم. ثُم في كون الجدال إنما هو لكل معطل وكل ملحد مِن حُسْنِ الكلام ولطافته ما لا يخفىٰ؛ لأنه لا ينبغي أن يُناظر ويُحاجج ويُجادل بالأدلة وإقامة البراهين إلا المنكِر والمعطِّل والملحد، دون المقر والموحد فقد نظر لنفسه ومهد لِرمسه؛ فمجادلته شقاق، ومحاججته من سيما ذوي النفاق.

[معنىٰ المعطل والملحد]:

والمعطل: هو القائل بالتعطيل ونفي ذات الصانع تعالىٰ.

والملحد في اللغة: المائل، ومنه سمي اللحد لميله إلىٰ شِق القبر، وقوله تعالىٰ: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف١٨٠]، أي: يميلون. وفي الاصطلاح: هو كل من نَفَىٰ الصانعَ كالسوفسطائية، أو نفىٰ اختيارَه كالفلاسفة والباطنية وغيرهم، أو أضافَ الخلقَ إلىٰ غير الله تعالىٰ كالمنجمة والدهرية والطبائعية والمطرفية والثنوية والمجوس وغيرهم. فتأمل ما في هذه الفِقَرِ والجملِ من فصيح الكلام، وبليغ ما نفثت به لسان ذلك الهمام عليه السلام.

(وصلاته وسلامه علىٰ جدنا النبي محمد) لما بدأ بالثناء علىٰ الله تعالىٰ أتبعه بالثناء علىٰ رسوله صلى الله عليه وآله وسلم كما هو اللائق بجنابه الشريف أن يجعل ذكره صلى الله عليه وآله وسلم عقيب ذكر الله تعالىٰ، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح٤]، قيل: إن معناه: أي: لا أذكر إلا وأنت معي. واختلف في حكم الصلاة علىٰ

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فعند أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أنها واجبة في الصلاة، مندوبة فيما عداها. وقيل: إنها تجب في العمر مرة. وقيل: عند جري ذكره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

وهي في أصل اللغة: الدعاء، وفي عرف الشرع: العبادة ذات الأذكار والأركان. وأما إذا قلنا: «اللهم صلِّ على فلان» فلا يستقيم تفسير الصلاة بالدعاء؛ ولهذا قيل: إن الصلاة من الله الرحمة المقرونة بالتعظيم، ومن الملائكة الاستغفار، ومن الآدميين والجن الدعاء والتضرع. قال الإمام شرف الدين عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد أن ذكر معاني الصلاة: فَأَمَّا الصلاة على نبينا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فقد صارت حقيقةً شرعيةً في معنى آخر، وهو الإجلال والتعظيم وطلب ذلك من الباري عز وجل على غاية ما يمكن طلبه من المعبود لأحب عباده إليه وأجلهم لديه، وهذا الطلب تعظيم أيضاً من الطالب للمطلوب له، وبهذا فارقت ما ورد من الصلاة على غيره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيهِمْ﴾ [التوبة١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ﴾ [الأحزاب٤٣]، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((اللهم صل على آل أَبِي أَوْفَى))، وقوله: ((وصلت عليكم الملائكة))؛ فإنها في ذلك دعاء بالرحمة من الله سبحانه وتعالى، وسؤال للدعاء بها من غيره؛ ولهذا نَصَّ المحققون على أنه لا يجوز إطلاق الصلاة على غير نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، هذا حاصل ما ذكره عَلَيْهِ السَّلَامُ. انتهى من الإرشاد الهادي.

وقال القاضي العلامة أحمد بن يحيى حابس رَحِمَهُ اللَّهُ: قد صارت الصلاة بمعنى الثناء.

قلت: وبهذا يظهر معنى الصلاة من الله ومن الملائكة ومن الآدميين، فإن الكل فيه ثناء وتعظيم، والله أعلم.

والسلام: التسليم. ولعل عطفه على الصلاة من باب عطف الخاص على العام. والجد: أب الأب وإن علا، وأب الأم كذلك، وقد قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((جعل الله ذرية كل نبي في صلبه، وجعل ذريتي في صلب علي)). وأرادَ عَلَيْهِ السَّلَامُ في الإتيان به الاحتجاجَ على علماء الفرق المخالفة للعترة المطهرة في العقائد بأن

الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو جدنا، فنحن أعرف وأعلم بما جاء به أصولاً وفروعاً ومعقولاً ومسموعاً، وفي معنى ذلك -بل أصرح منه- ما ذكره صنو المؤلف عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو الإمام المنصور بالله الحسن بن بدر الدين عَلَيْهِ السَّلَامُ في منظومته المسماة «أنوار اليقين في إمامة أمير المؤمنين صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ»:

أنحــن أم هــم شــجر النبــوة   أم هــل لهـم مــن جـدنا البنــوةْ
لقــد أبــان فضــلهم ذو القــوة   عــلى جميــع ســاكني المَــدْحُوَّةْ

والنبي: فعيل، وهو إما مشتق من الإنباء وهو الإخبار؛ لأنه مُخْبِرٌ عن الله تعالى بالشرائع والمغيبات من الأخبار وأحوال المعاد، فهو اسم فاعل كنذير وسميع، أو اسم مفعول؛ لأن الله أخبَرَهُ، كحكيم بمعنى محكَم. وإما مشتق من النباوة، وهي الارتفاع، فهو نبي بمعنى رفيع المكان والجاه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

ومحمد: اسم مفعول، من حَمَّدَ المشدد يُحَمِّدُ فهو مُحَمِّد -بكسر الميم- اسم فاعل، ومحمَّد -بفتحها- اسم مفعول، وقد طابق الاسم المسمى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فسبحان الله كم له من حميدات، وكم كررت عليه من صلوات:

وشــق لــه مــن اســمه ليجلــه   فذو العرش محمـود وهـذا محمـد

(الذي هو بالمعجزات مؤيد، وفي المرسلين مُرَجَّب ومُسَوَّد) المعجزات: جمع معجزة، والمعجز: اسم جنس مما يميز واحده بالتاء كشجر وبقر، وسيأتي الكلام في حقيقة المعجز وشروطه وأحكامه في النبوة إن شاء الله تعالى. ومؤيد: بمعنى مُقوَّى؛ لأن التأييد التقوية. والمرسلين: جمع مرسل، وسَيأتي الكلام عليه وهل فرق بينه وبين النبي أم هما مترادفان في النبوة أيضاً إن شاء الله تعالى. ومُرَجَّب: بمعنى معظم، ومنه سمي رجب لكونه معظمًا. ومُسَوَّد: اسم مفعول من سوده جعله سيداً على قومه إذا جعلَه أشرفَهم وأفضلَهم وَوَلِيَّ أمرهم.

(وعلى آله الغر الهداة، والولاة على جميع الولاة) عطف الآل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ في الصلاة

والسلام على النبي صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ عملاً بالحديث المروي عنه صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ قال: ((لا تصلوا علي الصلاة البتراء))، قيل: يا رسول الله، وما الصلاة البتراء؟ قال: ((أن تصلوا علي من دون آلي))، وفي بعض الروايات: ((أن تصلوا عليَّ من دون أن تسلموا على آلي)). وآله: هم الأربعة الذين أدخلهم في الكساء معه صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ وقال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)) ومَن تناسل من ذرية الحسنين إلى يوم الدين ممن لم يخرج عن هديهم وطريقهم، وسيأتي الكلام في أدلةِ ذلك، وحكاية مذهب المخالف والرد عليه في الإمامة إن شاء الله تعالى.

والغُرُّ: جمع أغر، وأصله بياض في جبهة الفرس، ثم استعير لكل ذي نجابة.

والهداة: الدعاة إلى الحق.

والولاة: مالكو الأمر في الأمور التي مرجعها إلى الأئمة، أشار بذلك إلى أن آل محمد صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ هم ولاة الأمر في أمته صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ، وأنه لا حَقَّ لغيرهم في ذلك؛ لأن ذلك الغير من حاكم أو عامل إما مُوَلىًّ من جهتهم فلا إشكال، وإما من جهة الصلاحية والحسبة فشرط صحة ولايته ألَّا يكون موجوداً مَن يصلح للإمامة داعياً يُتمكن من إجابته، وما عدا ذلك فليس إلا مدعٍ ما ليس له، بل هو متعد حيث يتولى على غيره بغير إذن شرعي كما سيأتي تقرير ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

[الصحابة والقول في عدالتهم]:

(وعلى صحابته المكرمين المؤيدين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين) الصحابة: جمع صاحب، وهو في اللغة: مَن صحب الإنسان في سفر أو غيره ولو مرة، ثم صار في العرف مستعملاً فيمن أكثر الملازمة والمحبة للمصحوب. والصحابي منسوب إلى الصحبة. وهو في الاصطلاح عند أئمتنا عَلَيْهِمُالسَّلَامُ ومن وافقهم: مَن طالت مجالسته للرسول صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ متبعاً له ومات على ذلك. وعند الأشاعرة ومن وافقهم: مَن رأى الرسول صَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ مؤمناً به. واختلف في حكم الصحابة

على خمسة أقول:

الأول: قول أئمتنا عليهم السلام: إن جميع الصحابة عدول إلا من أبى منهم عن الحق وخالف أمير المؤمنين عليه السلام.

الثاني: قول الأشعرية ومن وافقهم: إنهم كلهم عدول من دون استثناء. فثمرة الخلاف بيننا وبينهم فيمن خالف أمير المؤمنين عليه السلام.

الثالث: قول عمرو بن عبيد من المعتزلة ومن وافقه: إنهم كلهم عدول إلى وقت الفتن بينهم والحروب، فصاروا بعد ذلك كلهم مجروحين. فأهل وقعة الجمل ووقائع صفين كلهم لديه مجروحون، أصحاب أمير المؤمنين والمحاربون له.

الرابع: قول الخطابية[1]: إنهم كلهم غير عدول قبل حدوث الفتن وبعدها. فالمتقدمون على أمير المؤمنين عليه السلام مجروحون بالتقدم، وأمير المؤمنين عليه السلام بسكوته عن حقه، وسائر الصحابة لعدم النكير.

الخامس: قول القاضي أبي بكر الباقِلَّاني من الأشعرية: هم مثل غيرهم من أهل الأعصار كالتابعين ومن بعدهم، لا يحكم لأحدهم بعدالة إلا بمعدل، ولا يجرح إلا بجارح. وتظهر ثمرة الخلاف بين هذا القول وبين قول أئمتنا عليهم السلام في المجهول من الصحابة، فعندنا أنه يحكم بعدالته لمكان الصحبة، وعنده بل حكمه الوقف.

إذا عرفت ذلك علمت أنه قد اشتمل قول أئمتنا عليهم السلام على طرفين من مواضع الخلاف:

الأول: الحكم بالعدالة لكل من صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحدث عهده أو بعده حدثاً.

---

(١) هنا بياض في الأصل.

الثاني: الحكم بجرح العدالة لكل من أحدث عهده أو بعده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

وبعد إقامة الأدلة على كلا الطرفين يعلم بطلان ما عداه من جميع الأقوال المذكورة.

أما الطرف الأول: وهو الحكم بالعدالة وأنها الأصل فيهم فلأن المعلوم من دين كل نبي ضرورة أنَّ مَن صحبه واقتدى به فلا شك في عدالته ونجاته، والقرآن ناطق بذلك، قال تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ الآية [التوبة١١٧]، وقال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ۝١٠ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ۝١١﴾ [الواقعة]، وقال تعالى: ﴿لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنْ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ [الحديد١٠]، وقال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمْ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا۝٢٩﴾ [الفتح٢٩]، ولقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((طوبى لمن رآني))، وغيرِ ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على عدالتهم وأنها الأصل فيهم، وبذلك يبطلُ قول الخطابية الذين حكموا بجرحهم جميعاً قبل الفتن وبعدها، ويبطلُ قول عمرو بن عبيد حيث حكم بجرح جميعهم بعد وقوع الفتن، ويبطلُ قول الباقِلَّاني حيث حكم في المستور منهم -وهو الذي لم ينقل عنه ما يجرحه ولا ما يقضي بعدالته- بالوقف في شأنه؛ لأن الآيات والأحاديث قد حكمت بعدالة من صحب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وهو لم يجعل للصحبة أَخَصِّيَّةً تثبتُ العدالةُ لمجردها، بل جعل الصحبة وجودها كعدمها حتى يُنقَلَ عن ذلك الصحابي ما يقتضي تعديله من ملازمته للواجبات واجتنابه المحرمات فَيحكم له بعد ذلك

بالعدالة. وعندنا أنَّ الحكم بعدالته لا يتوقف على ذلك، بل نفسُ الصحبة مُستلزِمةٌ لذلك حتى يُنقلَ عنه ما يجرحُهُ ويخرجُهُ عن حد العدالة.

وأما الطرف الثاني: وهو الحكمُ على من أبى منهم وخالف الحق بِعَدَمِ العدالة فَالذي يدل على ذلك أنهم داخلون في عموم خطابات القرآن القاضية بالوعيد والذم لأهل الكبائر، بل هم أول من خوطب وكلف بها، وقد قال تعالى في شأنهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح١٠]، وقال مخاطباً لهم ولمن بعدهم: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيراً﴾ [الفرقان١٩]، وقال مخاطباً لهم خاصة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ۝٢﴾ [الحجرات]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ [الأحزاب٣٦]، ولم يفصل بين صحابي ولا غيره، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ [النور٢٣]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور٤]، ولم يفصل بين صحابي ولا غيره، وأحاديثُ الذين يُحْلَوْن عن الحوض ممن صحبه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأحدثوا بعده قد رواها الموالف والمخالف، وحديثُ: ((تقتل عماراً الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار))، رواه أيضاً الموالف والمخالف، بل قد عده كثير من العلماء من المتواتر، فبطل قول الأشعرية ومن وافقهم في الحكم بالعدالة لكل فرد من الصحابة من دون استثناء من أبى وخالف الحق، حتى حكموا بنجاةِ مَن حارب أميرَ المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ وعدالتِهِ ووجوبِ موالاتِهِ، وقد جعلَ الله سبحانه وتعالى

أمير المؤمنين عليه السلام عَلَمَ الإيمان، ومنارَ الهدى، والحجةَ على هذه الأمة بعد نبيها صلى الله عليه وآله وسلم، وجعل محبتَهُ إيمانًا وبغضَهُ نفاقًا، ومحبتَهُ محبةً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وبغضَهُ بغضًا له، وسبَّهُ سبًا له، وحربَهُ حربًا له، وجعلَهُ بمنـزلةِ رأسِهِ مِن جسده، ووردت التفاسير بأنه نفس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في آية المباهلة، فما حكمُ مَن حَارَبَ رسولَ الله وبَغَضَهُ وَسَبَّهُ؟ وكذلك جعلَهُ منه بمنـزلة هارون من موسى عليهما السلام، فما حكمُ مَن حارب موسى وهارون أو سَبَّهما أو بَغَضَهما؟ وجَعَلَ صلى الله عليه وآله وسلم الحقَّ مع علي وعليًّا مع الحقِّ حيثما دار دار معه، وجعلَهُ مع القرآن والقرآن معه، فما حكمُ مَن خالف الحق وخالفَ القرآن؟ فماذا بعد الحق إلا الضلال، وما في مخالفة القرآن إلا الكفر والخبال، وهذا مع ما لأمير المؤمنين عليه السلام من الدخول في عموم الآياتِ والأحاديثِ القاضية بوجوب متابعة أهل البيت عليهم السلام والثناء عليهم، وتطهيرهم من الرجس، ونجاة من تابعهم، وهلاك من خالفهم، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أهل بيتي كسفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى))، وفي رواية: ((هلك))، وفي رواية: ((زج في النار))، وأحاديثِ: ((إني تارك فيكم الثِّقْلَين))، فإن أنكرَ المخالفُ التلازمَ واستواءَ الحكم بين محاربة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسَبِّهِ وبغضِهِ وبين محاربة أمير المؤمنين عليه السلام وسَبِّه وبغضِهِ، وأنكرَ أنَّ محبتَهُ إيمانٌ وبغضَهُ نفاقٌ، وأنه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمنـزلةِ هارون من موسى، وبمنـزلةِ رأسِهِ من جسده، وبمنـزلةِ نفسِهِ، وأنكرَ أنَّ الحقَّ والقرآنَ معه، مع علمه ونقله وروايته لهذه الأحاديث- كان مشاققًا لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وآله وسلم، حيث صار يَحكمُ لمن حاربه وسبه وبغضه بِنقيضِ ما قضت به الآيات والأحاديث المذكورة، وإنْ أَنْكَرَ صحتَها وورودَها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فَقَدْ بَاهَتَ في رده المتواتر الذي أطبق على روايته الموالف والمخالف، وإنْ أَنْكَرَ دلالتها على ما ذكرنا من الأحكام التي ثبتت لأمير المؤمنين عليه السلام من أنَّ حربَهُ حربٌ لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وسبَّهُ سبُّهُ، وبغضَهُ بغضُهُ،

وأنَّ مخالفَهُ مخالفٌ للحق والقرآن- فهو جهالة مفرطة، وتعامٍ عن الحق بعد وضوحه؛ لأن تلك الأحاديثَ صريحةٌ في تلك المعاني بحيث لا تحتمل غيرها، وإنْ تأوّلَهَا وأخرجَها عن معانيها المصرحة بها بِغيرِ دلالة ولا مُوجِبٍ سوى تحسينِ الظن بمن عَدُّوه في الصحابة وهو عنهم بمكان بعيد- فليس ذلك إلا من باب اتباع الهوى، والمجادلة بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص٥٠].

فهذه مسألة حكم الصحابة قد تَعَجَّلنا الكلامَ فيها وإِنْ كان الأليق بها أن تذكرَ عند الكلام على مسائل الإمامة، لكن لَمَّا كان المقصود شرح ألفاظ المختصر، وبيان إشارات المؤلف عليه السلام بقوله: «وعلى صحابته المكرمين المؤيدين» إلى حكمهم، وهو العدالة والتزكية لمن استقام منهم على الحق عَهْدَهُ وبَعْدَهُ صلى الله عليه وآله وسلم، والحكم بخلاف ذلك لمن خالف الحق منهم عَهْدَهُ وبَعْدَهُ صلى الله عليه وآله وسلم- لَزِمَ[1] بَسْطُ الكلامِ بما ذكر؛ ولأنه سيمر بك أيها المطلع من الكلام لأمير المؤمنين عليه السلام في مسائل التوحيد والعدل وغيرهما من مسائل الكتاب مَا فيه الاستنارة والهداية لمعرفة الحق في تلك المسائل، فَحَسُنَ تقديمُ ما يدل على علو شَأْوِهِ[2] وارتفاع شَأْنِهِ عند الله تعالى وعند رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وأن قولَهُ حجةٌ ومعيار للحق ومدار للصدق، سيما في العقائد الدينية والمسائل الأصولية التي الحق فيها مع واحد، فهو عليه السلام إمام المتكلمين، وسابق العارفين، وأول من قرر قواعد هذا العلم، وأسبق من اعتقل شوارد هذا الفن، ودخله من باب السلم صلوات الله وسلامه عليه بعد أخيه سيد المرسلين وعلى جميع آلهم الطاهرين، وحشرنا في زمرتهم وتحت لوائهم آمين.

---

(١) جواب «لَمَّا».

(٢) الشأو: السَّبق والغاية والأمد. (مختار).

قال عليه السلام: **(أما بعد)** هو من ظروف الغايات، يبنى على الضم إذا حذف ما أضيف إليه ونوي معناه، كما في هذا الكتاب وغيره، أي: بعدما ذكر من الحمد وغيره، وقد قيل: إن أولَ مَن قال هذه الكلمة داود عليه السلام، وإنه المراد بقوله تعالى: ﴿وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ [ص٢٠]، وقيل: قس بن ساعدة، وقيل: علي عليه السلام.

[الباب الأول: في التوحيد]

(أيها الطالب للرشاد) وهو الاهتداء إلى سبيل الحق المبين **(والهارب بنفسه عن هوة الإلحاد)** شَبَّهَ الإلحادَ -وقد عرفت معناه، وهو الميل عن الحق فيما يجب من إثبات الصانع تعالى وصفاته من كونه قادراً على كل المقدورات، عالماً بجميع أعيان وأحوال المعلومات، حيًّا دائمًا ليس له ابتداء وليس له انتهاء- بالمكانِ القعيرِ المنخفضِ، ثم حذف المشبه به -وهو المكان المنخفض- وأتى بما هو من خواصاته وهو الهُوِي إلى قعره، فهي استعارة مكنية. والهوة: فعلة من الهُوِي، وهو السقوط بشدة.

[معنى الرب]:

(فإذا قيل لك: مَن ربك؟ فقل: الله ربي) الرب بمعنى: المالك، كما يقال: رب الدار، ورب الفرس، ومنه قوله تعالى: ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [يوسف٤٢] أي: مالك أمرك. واختلف فيه هل هو صفة ذات أو صفة فعل؟ فقال الإمامُ المهدي عليه السلام وغيرُهُ: إنه صفة ذات؛ لأنه بمعنى المالك، والمالك: هو من يقدر على التصرف التام، وقادرٌ صفة ذات، فكذلك رب. وقال أبو القاسم البلخي: بل صفة فعل؛ لأنه مأخوذ من التربية، ولا تكون إلا بعد وجود الْمُرَبَّى.

قال الإمام القاسم عليه السلام: والحق أنهما -أي: مالك ورب- صفتا ذات لا بمعنى قادر؛ إذ لا يدلان على معنى قادر مطابقة، بل التزاماً كعالم، ولا قائل بأن عالماً بمعنى قادر، وليستا بصفتي فعل؛ لثبوتهما لغةً لمن لم يفعلْ مَا وضعا له، حيث يقال: «فلان رب هذه الدار» وإن لم يصنعها أو يزد فيها، ويقال: «فلان مالك ما خلف أبوه» وإن لم يحدث فعلاً، فَهُما صفتان له تعالى باعتبار أن المملوك له تعالى فقط، وهما حقيقتان قبل وجود المملوك.

قلت: هذا صحيح، إلاَّ قوله: «وهما: حقيقتان قبل وجود المملوك» ففيه نظر؛ إذ لا يتحقق الملك إلا بعد وجود المملوك، فأما قبله فليس إلا مجازاً لما كان قادراً على الملك، أو تنزيل ما سيقع منـزلة الواقع. وما ذهب إليه البلخي هو قول المرتضى عليه السلام وغيره من العلماء، والله أعلم.

قوله: «فقل: الله ربي» هذا قول جميع فرق الإسلام، إلا أن المطرفية زعموا أنه تعالى لا يؤثر إلا في الأصول الأربعة التي هي: الماء والنار والتراب والهواء، وما عدا ذلك متوالد منها بواسطة طبائعها الأربع التي هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهذا زَيْغٌ شديد وضلال بعيد، وقد كُفِّروا بذلك؛ إذ يكون الباري تعالى غير صانع مختار بالنظر إلى ما عدا ذلك من الحيوانات والنباتات. وهو أيضاً قول جميع أتباع الرسل عليهم السلام، وأهل الكتابين، والبراهمة: وهم فرقة من الكفار يقرون بالصانع المختار وينكرون حسن النبوة. وهو أيضا قول بعض عباد الأصنام كما حكى الله عنهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر٣].

والخلافُ في ذلك لأهل الإلحاد كالسوفسطائيةِ القائلين بالتعطيل وإنكار حقائق الأشياء، وهؤلاء أحقر من أن يلتفت إليهم بالمناظرة والمجادلة؛ لإنكارهم وجود الأشياء المشاهدات فضلاً عن أن تكون محدثة وأن لها فاعلاً مختاراً، وكالفلاسفةِ والباطنيةِ القائلين بأن أصلَ العَالَـمِ الْمُؤَثِّرُ فيه علةٌ قديمةٌ.

فالفلاسفة يقولون: صَدَرَ عنها عقلٌ، وعن العقل عقلٌ والفلكُ الأعلى ونفسُ فلكٍ -وهو الذي يعبر عنه المسلمون بالعرش، ثم صدر عقلٌ ثالث عن العقل الثاني، والفلكُ[١] الذي دون الفلك الأعلى، ونفسُ[٢] فلكٍ الذي يعبر عنه المسلمون بالكرسي، ثم صدر عقلٌ وفلكٌ ونفسُ فلكٍ وهو السماء السابعة،

---

(١) عطف على «عقل ثالث».

(٢) عطف كذلك.

ثم كذلك إلى السماء الدنيا، فصارت العقولُ عشرةٌ، والأفلاكُ تسعة، وأنفسُها تسعة، والعقل العاشر الذي في السماء الدنيا عندهم هو المتولي عَالَـمَ الكونِ والفسادِ. وما يقع في الأرض من الإحياء والإماتة والنباتات وسائر التأثيرات بواسطة حركات الأفلاك وطبائعها.

والباطنية قالوا: صَدَرَ عن العلة القديمة السَّابِقُ، وعن السابقِ التَّالي، ثم صَدَر عن التالي النفسُ الكليةُ، ثم تحركت فحصلت الحرارة، وسكنت فحصلت البرودة، وتولد من الحرارة يبوسة، ومن البرودة رطوبة، وتولدت الأصول الأربعة التي هي: الماء والهواء والنار والتراب، وحصلت منها سائر الأشياء بالتوالد، بواسطة امتزاج الطبائع الأربع واعتدالها، وسَمعتُ مَن ينتسب إليهم ويتدين بالإسلام يَقولُ معتذراً لهم: إنما أرادوا بالسابق والتالي اللوحَ والقلمَ، وبالعلة القديمة اللهَ تعالى، والمسلمون يقولون: أول ما خلق الله اللوحَ والقلمَ، فالخلافُ في العبارة، فقلت له: هذا تلبيسٌ؛ إذ لا يجوز أن يقال للباري تعالى علة، ولأن اللوحَ والقلمَ على قول من يقول بهما من المسلمين لا قُدرةَ لهما ولا تأثيرَ لهما في وجود شيء، والباطنيةُ يسندون التأثير إلى السابق والتالي، ولا يصفون الله تعالى بأنَّهُ قادر عالم حي، قالوا: لأنه تشبيه، ولا أنَّه غيرُ قادر عالم حي؛ لأنه تعطيل، فأين مقالهم من مقال[1] المسلمين؟ فأنكر عنهم ذلك. ولا شك في شهرة ذلك عنهم، ومن ثمة لم ينازع في كفرهم أحد من الفرق الإسلامية.

وكالطبائعية قالوا: التأثير للطبائع الأربع المذكورة. ومنهم من يقول: التأثير للأصول الأربعة القائم بها تلك الطبائع، فطبع الماء البرودة، وطبع النار الحرارة، وطبع التراب الرطوبة، وطبع الهواء اليبوسة.

وعند الموحدين: أن الله تعالى خلق هذه الأصول الأربعة وألزمها تلك

---

(١) «مقالتهم من مقالات» نخ.

الطبائع، ولا تأثير لها في شيء؛ إذ يُشترط في المؤثر أن يكون قادراً عالماً حياً ضرورة، وبالضرورة أنها ليست بقادرة ولا عالمة ولا حية، وإنما يُحدث الله سبحانه تلك التأثيرات والانفعالات عند وجود شيء من تلك الأجسام وما فيها من الطبائع والخصائص بتأثيره وتدبيره وحكمته بمجرى العادة بمشيئته وإرادته، على وجه إن شاء فعل وإن شاء ترك.

دليله: أنه قد يتخلف ذلك الأثر في بعض الأحوال مع وجود شيء من تلك الأصول، ألا ترى أن كثيراً من الأراضي يحصل فيها من النباتات[1] والثمار المختلفات ما لا يحصل في الأخرى، وفي بعض فصول السنة ما لا يحصل في الأخر، وبعض النباتات تحصل في فصول السنة على سواء كالكراث ونحوه، فسبحان من بيده ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير.

وكالمنجمة: يضيفون التأثيرات إلى النجوم السبعة، قالوا: وفي كل سماء منها نجم، أعلاها زحل وأدناها القمر، كما قال الشاعر:

زحلٌ شَرَى مريخَه من شمسِه ... فتزهَّرَتْ بعَطَاردٍ أقمارُ

وكالثنوية: ينسبون التأثيرات ويضيفونها إلى اثنين، وهما: النور والظلمة، وكل خير فمن النور بطبعه، ولا يقدر على خلافه، وكل شر فمن الظلمة بطبعها، ولا تقدر على خلافه. وكذلك قالت المجوس في يزدان، ويعنون به الباري تعالى، وإهرمن، ويعنون به الشيطان.

فهذه تفاصيل مقال أهل الإلحاد؛ وإنما تعرضنا لذكرها ليتضح للناظر ويظهر له معنى كلام المؤلف عليه السلام في الاستدلال على إثبات الصانع تعالى، وبطلان تلك التخيلات الفاسدة، والأوهام الشاردة عن واضح الدليل، والله يهدي إلى سواء السبيل، ولله القائل:

---

(١) «النبات» نخ.

ونـذيمهم[1] وبهـم عرفنـا فضلـه وبضـــدها تتبـــين الأشـــياءُ

[استدلال الإنسان بأحواله على حدوثه المستلزم أنه لا بد له من محدث]:

قال عليه السلام: **(فإن قيل لك: بِمَ..)** أصلها «ما» الاسمية، وترد في الخطاب تارة للاستفهام والسؤال عن ماهية الشيء أو سببه، وتارة للإخبار عن عظم الشيء وكثرة كميته، ثم أدخل عليها حرف الجر: فَإِنْ كانت استفهامية حذفت ألفها نحو: ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ [النازعات٤٣]، ﴿فَبِمَ[2] رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران١٥٩]، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ١]، وكما ذكر في المختصر، وإِنْ كانت خبرية أبقيت الألف على حالها، نحو: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ﴾ [نوح٢٥]، ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج١٠]، ﴿جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا﴾) [سبأ١٧].

(.. عرفت ذلك؟) والمعرفة: هي الاعتقاد الذي يكون معتقده على ما تناوله مع سكون النفس. فـ«الاعتقاد» جنس الحد يدخل تحته سائر الاعتقادات. وقولنا: «الذي يكون معتقده على ما تناوله» خرجَ به الظنُّ الفاسد، وهو الجهل المركب. وقلنا: «مع سكون النفس» خرجَ به الظنُّ الصحيح، فإنه وإن كان معتقده على ما تناوله لكنه لا يسمى معرفة؛ لأجل عدم سكون النفس إليه. قيل: وتسمى[3] علماً ودراية وفهماً وفقهاً، وإنها مترادفة. والأظهر خلافه، إلا أن بينها تلازماً من جهة العموم والخصوص، فالعلم أعمها؛ لأنه تجلي الشيء ووضوحه وعدم خفائه، سواء كان عن اعتقاد كعلمِ أحدنا أم لا كعلم الباري تعالى، والمعرفة: العلم الاعتقادي؛ فكانت أخص. والدراية: العلم بالشيء ممن شأنه أن يجهل. والفهم: سرعة إدراك الشيء بعد جهله. والفقه: إدراك ما فيه غموض.

---

(١) أي: نذمهم. والقائل هو المتنبي. (حاشية على الأصل).

(٢) أي: فبأي رحمة من الله، تعظيمًا للنعمة عليه فيما أعانه من اللين لهم في ذلك المقام. والأكثر يجعلونها هنا زائدة ويثبتون ألف «ما»، وهي كذلك في المصحف.

(٣) أي: المعرفة.

وبهذا لا يصحُّ أن يطلق شيء منها على الله تعالى إلَّا العلم، فإن أطلق شيء منها عليه تعالى فمجاز عن العلم، من باب استعمال المقيد في المطلق.

هذا، ولا خلاف أن معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف ذكرٍ أو أنثى حرٍ أو عبدٍ، وإنما الخلاف هل وجبت شكراً أو لطفاً، وهل واجبة على التفصيل في كل مكلف أم[1] على الإجمال في كل مكلف، أم يفصل بين العلماء والعوام؟ فحكى في شرح الأساس عن قدماء أئمتنا عليهم السلام وأبي علي من المعتزلة: أنها وجبت شكراً، بمعنى أنها شكر للباري تعالى في مقابل النعم؛ لأن شكر المنعم واجب عقلاً، والمعرفة شرط وشطر في صحة أدائه؛ لأنه لا يتم توجيه الشكر إلى المنعم ولا يتأتى إلا مع معرفة المشكور. ولم يحك أنها وجبت لأجل اللطف - بمعنى أنها وجبت لما فيها من اللطف للمكلف في القيام بما كلف بأدائه[2] من الواجبات وتركه من المحرمات- إلا عن سائر المعتزلة، لكن يفهم من حكايته القول الأول عن القدماء فقط أن في المتأخرين من أئمتنا عليهم السلام من يوافقهم على ذلك، بمعنى أنها لطف للمكلف في القيام بما كلفه من سائر الواجبات. وأما القرشي في المنهاج فلم يحك القول بوجوبها شكراً إلا عن أبي علي في أحد قوليه، وقال: إنه باطل، والقول الآخر عنه أنها وجبت لأن وجه وجوبها قبح تركها، وهو الجهل بالله تعالى والظن ونحوهما[3]. وحكى شيخنا صفي الإسلام رحمه الله تعالى القولَ بوجوبها شكراً عن بعض أئمتنا عليهم السلام، ولم يبينه، ولعله أراد القدماء منهم كما حكاه شارح الأساس، ثُمَّ حكى رحمه الله عن المؤيد بالله، وأخيه الناطق بالحق أبي طالب، والمنصور بالله، والأمير المؤلف، والإمام يحيى، والمهدي عليهم السلام، وأكثر المتأخرين، وجمهور المعتزلة- أَنَّ الشرائع ألطاف في الواجبات العقلية، والشكر

---

(١) «أو» نخ.

(٢) «أداءه» نخ.

(٣) كالشك وغيره مما يمنع من وجودها.

-يعني العقلي- هو الاعتراف فقط، ثم قال: فمعرفة الله وجبت لأنها لطف للمكلفين في القيام بما كلفوه، ثم قال: ولا يخفى أن كون الطاعات شكراً لا ينافي أن الشرائع ألطاف؛ فإن الهادي عليه السلام والقاضي وابن متويه مصرحون بأنها شكر مع أن الشرائع ألطاف، وحَكى ابن حابس رحمه الله القولَ بأن معرفة الله وجبت للشكر لا لغيره -يعني لا لأجل اللطف و لا لغيره- وأن الطاعات شكر عن الهادي وقدماء العترة عليهم السلام، وحكى عن المهدي وكثير من المعتزلة وبعض صفوة الشيعة أن الشرائع ألطاف في العقليات، وأن الشكر الاعتراف فقط، إلى أن قال: وكلامهم باطل من أصله؛ لقولِه تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾ [سبأ١٣]، وإجماعِ أهل العربية على أن الشكر قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان في مقابلة النعمة.

قلت: فهذه حكاية الأقوال عن العدلية القائلين بوجوب معرفة الله تعالى عقلاً، وظاهرها الخلاف بين الأئمة عليهم السلام هل وجبت لأجل الشكر فقط أم لأجل اللطف فقط؟ ولا يُسلم أن بينهم خلافاً متحققًا، وإن كان في كلام القرشي ما يدل على أنها وجبت عندهم لأجل اللطف فقط؛ حيث لم يجعلها شكراً إلا عن أبي علي، وفي كلام ابن حابس التصريح بعكس كلام القرشي عن القدماء منهم، وهو ظاهر حكاية شارح الأساس عنهم، ولا يُسلم أن بين المسألتين تنافيًا؛ فإنه لا مانع من القول بوجوب المعرفة لما فيها من الشكر واللطف معاً، ولا تصريح في كلام الأئمة عليهم السلام بالتنافي ومنع أحدهما والاقتصار على الآخر؛ لأن القدماء منهم -على ما حكاه شارح الأساس وغيره- مصرحون بأنها شكر، ولم يتعرضوا لنفي كونها لطفاً، والمتأخرين -على حسب ما حكي- يقولون بأنها لطف، ولم يتعرضوا لنفي كونها شكراً، والأدلةُ حسبما ذكرها شيخنا صفي الإسلام رحمه الله في سمط الجمان عقليها ونقليها قد دَلَّتْ على صحة القولين معاً، وتعليل الحكم بعلتين أقوى في ثبوته من الاقتصار على إثباته بعلة واحدة؛

لأن العلة الواحدة ربما يتطرق إليها النقض فيبطل الحكم المقتصر في تعليله عليها، وهذا واضح لمن تأمله، فإذا كان هو الحق وجبَ حمل كلام الأئمة عليهم السلام عليه؛ لأنهم أهل الحق، وحلفاء الصدق وقرناء الكتاب، وأمان الأمة من نزول العذاب، وقد تركتُ ذكر[1] الأدلة على كل من القولين خشية التطويل، واستكفاء بما ذكره شيخنا رحمه الله، لكني أزيد المقام إيضاحاً بذكر تفصيل لم أقف عليه لأحد منهم صراحة، وإنما لاح من أقوالهم الجميع من مجموعه لا من جميعه، وهو في هذا المبحث وغيره، فأقول وبالله أصول: اعلم -وفقك الله تعالى وإيانا- أَنَّ نِعَمَ الله سبحانه وتعالى لا يقادر قدرها، ولا يعلم حصرها إلا الله تعالى، وقد قسمها أهل المعقول إلى قسمين، وعبروا عنهما بقولهم: أصول النعم وفروعها، ثم قالوا: فأصول النعم ست: خلق الحي، وخلق حياته، وخلق قدرته، وخلق شهوته، وتمكينه من المشتهيات، والسادسة وهي خاصة بالمكلف وهي خلق عقله كاملاً، ثم قالوا في فروعها: وأما فروعها فلا تعد؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم٣٤].

وإنما جعلت الست المذكورة أصولاً لأنه لا يتحقق الإنعام بما عداها إلا بعد حصولها؛ فكانت أصولاً، وإليها يرجع كل ما عداها من النعم؛ فكانت فروعاً. ومرادهم بقولهم: «خلق الحي وخلق حياته» يعنون إيجاده من العدم على صفة الحياة المقتضية لصحة الإدراك ليتحقق الإنعام بإدراك وتناول المنعم به؛ فيدخل في ذلك خلق الحواس الخمس التي هي: السمع والبصر والشم واللمس والطعم، فكان صواب العبارة: «خلق الحي وخلق حواسه»؛ لأنه قد أغنى عن ذكر الحياة قولهم: «خلق الحي»، ولعله تصحيف في نقل المتأخرين عن واضعي البحث في المسألة. ويلحق بذلك الإلهام لما فيه نفع البدن فتميل إليه الطباع

---

(١) في نسخة: «نقل».

والنفوس، وما فيه مضرته فتنفر عنه؛ ليكون بذلك سلامة الحي واستمرار وجوده ما شاءه الله من البقاء، وهو[١] مشترك بين الإنسان وغيره من سائر الحيوانات، إلا أنه يعبر عنه في الإنسان بأن يسمى مع ذلك درايةً وعلماً، وفي سائر الحيوانات إلهاماً وإدراكاً.

وإنما جعلت الفروع لا تحصى لأن الست المذكورة يدخل فيها أو في أغلبها ما لا عَدَّ له من الفروع، فإن القدرة جنس يدخل تحتها القدرة على القيام، والقدرة على القعود، والقدرة على الذهاب، والقدرة على المجيء، والقدرة على كثير من الأعمال كالبناءات والحراثات والصناعات المختلفة والمؤتلفة العجيبة والاستخراقات الغريبة، مع تكرر ذلك في الأوقات والأمكنة، مع تمكين المكلف من اختيار ما فيه النفع فيفعله، أو الضرر فيتركه، وكذلك الشهوة مع تفنن المشتهيات واختلافها مأكلاً ومشرباً ومطعماً وملموساً ومشموماً، وكثرة أصناف المعقولات وأفرادها، فإنه إذا تفكر الإنسان في ذلك عجز عن حصر بعضها وأدناها، فَضلاً عن كلها وأقصاها، فَوجب شكره تعالى على ذلك وجوباً عقلياً ضرورياً، وقد عُدَّ من علوم العقل الضرورية، فلا ينكره إلا جاحد مكابر، أو ناقص عقل أو قاصر، ومن ثَمَّ ورد القرآن بذمِّ تارك الشكر، وبالإخبار بوجوبه ولزومه؛ لأنه قد علم عقلاً، ولو كان شرعيًّا فقط -كما يزعمه أهل الجبر- لجاز عليه النسخ كما هو شأن الشرعيات.

[ضروب الواجبات التي كلف الله المكلفين بها]:

ثم إن الواجبات التي كلف الله المكلفين بها على ثلاثة أضرب بالنسبة إلى حكم العقل فيها وإدراكه إياها وعدم ذلك:

---

(١) أي: الإلهام.

الضرب الأول: يحكم العقل بلزومه وتحتمه على المكلف المنعَم عليه بكل حال، ولا يبيح إسقاطه عنه في حال من الأحوال، وذلك ما يتعلق بفعل القلب فقط، وهو معرفة المنعِم تعالىٰ والاعتراف له بأنه منعِم، فيحكم العقل بلزوم اعتقاد حصول النعمة وعظمها، وعدم جواز جحد القلب لها.

الضرب الثاني: يحكم العقل بوجوبه ولزوم فعله أو تركه، واعتقاد ثبوته في نفسه، وعدم جواز جحده بالقلب، وذلك ما يتعلق بفعل الجارحة، كرد الوديعة، وقضاء الدين، والشكر باللسان والأركان، وترك الظلم والكذب والعبث والسفه، فهذه يحكم العقل بوجوبها ولزومها، ولكن ليس كالضرب الأول؛ لأنه قد يعرض له ما يبيح ترك رد الوديعة وقضاء الدين والشكر باللسان والأركان، ويبيح فعل الكذب والعبث والسفه وبعض الظلم: من إِكراه ظالمٍ أو معارضةِ مفسدةٍ، كأن تكون الوديعة أو الدين لعاقل ثم جُنَّ، فإنه لا يجوز ردهما إليه إذا خشي ضياعهما لديه، بل إلىٰ ولي مالِهِ. وقيد الظلم بإضافة البعض إليه للاحتراز عن صورة فلا يبيحها الإكراه من الظالم، وذلك كأن يُتوعَد بالقتل إن لم يقتل آدميًّا محترمًا كالمسلم والذمي فإن ذلك لا يجوز ولو خشي علىٰ نفسه القتل؛ لأن حرمة قتلهما علىٰ سواء، فلا يجوز له دفع البلوىٰ النازلة به إلىٰ غيره، بل يصبر ولعل الله سبحانه سيجعل له مخرجاً وينجيه منه. فهذا الضرب يَجُوزُ عند الإكراه أو الضرورة الملجئة أو معارضة المفسدة المخالفةُ فيه بالفعل أو الترك دون القلب؛ حيث لا يمكن في أفعال القلب شيء من ذلك. ويعبر عن الضربين جميعاً بالواجبات العقلية؛ لقضاء العقل بهما كما ترىٰ.

الضرب الثالث: ما لا يحكم العقل فيه بلزوم فعل ولا ترك، وإنما يحكم فيه حكماً عاماً لجميع مفرداته: وهو لزوم امتثال ما أَمَرَ به أو نَهَىٰ عنه المالكُ المنعم، وإباحة ما سكت عنه، وهو جميع الأفعال الخارجة عن الضربين الأولين وعما لا يَتِمَّا إِلَّا به، وهذا الضرب هو الذي ينقسم إلىٰ الأحكام الخمسة الشرعية، ويصح طُرُوُّ النسخ عليه بحسب المصالح، ولا يهتدي العقل فيه إلىٰ حكم معين أو

مصلحة أو مفسدة معينة إلا بواسطة الرسل عليهم السلام، فما أمروا به علم وجوبه، وأن المصلحة في فعله والمفسدة في تركه، وما أرشدوا إلى فعله من دون وعيد على تركه علم ندبيته، وأن المصلحة في ندبيته والمفسدة في خلافها، وما نهوا عنه علم تحريمه، وأن المصلحة في تركه والمفسدة في فعله، وما أرشدوا إلى تركه من دون وعيد على فعله علم كراهته، وأن المصلحة في كراهيته والمفسدة في خلافها، وما سكتوا عنه علم أن المصلحة في إباحته والمفسدة في خلافها.

وقلنا في الواجب والمحرم: إن المصلحة والمفسدة متعلقتان بالفعل والترك حسبما ذكر، وفي الثلاثة الآخرة إنهما(١) متعلقتان بنفس الندبية والكراهية والإباحة ومخالفتها- لأن المصلحة وإن تعلقت بفعل المندوب وترك المكروه فلا تتعلق المفسدة بترك المندوب وفعل المكروه وإلا لما افترقا عن الواجب والمحرم، وإنما المفسدة في مخالفة الندبية والكراهة، وهو أن يحكم للفعل المندوب بخلاف الندبية، بل بغيره من الأحكام الأربعة، أو يحكم للفعل المكروه بخلاف الكراهة، بل بغيره من الأحكام الأربعة، وكذلك المباح فإن المصلحة متعلقة بإباحته والمفسدة متعلقة بخلافها، وهو أن يحكم له بأحد الأحكام الأربعة، فإن المصلحة والمفسدة في هذه الثلاثة الأخيرة يتعلقان بالحكم الشرعي [في المصلحة](٢) أو تغييره [في المفسدة](٣) كما عرفت، وبهذا يندفع ما استشكله بعض الأصوليين من تعلق الثواب والعقاب بمعرفة المباح مع أنه لا ثواب ولا عقاب في فعله ولا تركه، فإن الثواب متعلق بمعرفة حكمه وتقريره على الإباحة، والعقاب يتعلق بمخالفة حكمه وهو الإباحة وإبدالها بحكم آخر من الأحكام الأربعة، فتأمل.

---

(١) أي: المصلحة والمفسدة.

(٢) ما بين المعقوفين مثبت في نسخة وحاشية في النسخة الأخرى.

(٣) ما بين المعقوفين مثبت في نسخة وحاشية في النسخة الأخرى.

إذا عرفت ذلك فجميع ما ذكر من الضروب الثلاثة والانقسامات المذكورة في الثاني والثالث يكون معرفةُ الجميع وفعلُ ما وجب أو ندب لأجل أمر الشارع به، وتركُ ما نهى عنه أو أرشد إلى تركه لأجل نهي الشارع عنه- شكراً لله تعالى، والمخالفة له تعالى بتغيير أي حكم منها أو ترك ما وجب من الشرعيات قطعاً، أو فعل ما حرم منها قطعاً- يكون كفراً، لكنه يُقيَّد في ترك الواجب وفعل المحرم بكفر النعمة، وكذلك الواجب والمحرم في الضرب الثاني، ما لم يكن عن استحلالٍ فيكون كفراً بلا قيد، أو عن إكراهٍ و نحوه فلا أيهما ولا إثم. ومن هذا التفصيل يَظهر مرادُ مَن قال: إن الشكر العقلي ليس إلا الاعتراف بالمنعِم والنعمة، فمرادُهم قبل ورود الشرائع؛ لأن العقل لا يهتدي إلى شيء منها، فلَوْ قيل: إنها شكر واجب لَزِمَ تكليفُ ما لا يعلم، فاقتصروا على قولهم: الشكر - يعنون العقلي- الاعتراف فقط. ويظهر مرادُ مَن قال: إن الطاعات شكر، فمرادُهم أن فعلها بعد الأمر بها شكر، وقبل الأمر بها يحكم العقل فيها أنه متى صدر الأمر بها وجب الفعل شكراً. وإنما قلنا: «إن الجميع شكر» لأن مجرد الاعتراف لو وقع الاقتصار عليه بعد ورود الشرائع لكان كافياً، ومن المعلوم أن مَن اقتصر عليه ولم يمتثل الأوامر والنواهي لم يعد شاكراً، بل كافرًا، سيما مع الاستحلال، وقد قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾ [سبأ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل٧٢]، فلو كان الاعتراف كافياً لَمَا وصفهم بالكفر مع قولِه تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف٨٧]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾ [يس٤٧]، فهم معترفون أن الإطعام من الله. لا يقال: إنما كَفَّرَهم الله تعالى بأفعالهم القبيحة الآخرة، من تكذيب الأنبياء عليهم السلام وعبادة الأصنام وعدم تصديق المعاد؛

لأنا نقول: هَبْ[(١)] أن الأمر كما ذكرت في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية، لكن في تعليق الكفر بالنعمة في قوله تعالى: ﴿وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ مع قوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ دَلالة على أن الاعترافَ بالنعمة لا يَكفي في الخروج عن شكرها حتى يمتثل جميع ما أُمِرَ به ونُهِيَ عنه، وإلا لقال: أفبالله أو بالأنبياء أو بالمعاد هم يكفرون، ولَمَا تعرض لذكر النعمة؛ لأنهم قد اعترفوا بها واعترفوا بفاعلها. ويدل عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((يا أبا ذر، إن حقوق الله أعظم من أن يقوم بها العباد، ولكن أَمسوا تائبين وأصبحوا تائبين)). أخرجه المؤيد بالله عليه السلام في سياسة المريدين، وقام صلى الله عليه وآله وسلم حتى ورمت قدماه فقيل له: أليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: ((أفلا أكون عبداً شكوراً))،وقال أمير المؤمنين عليه السلام: (الإيمان قول مقولٌ، وعمل معمول، وعرفان بالعقول)، وقال الشاعر:

أفادتكم النعماء مني ثلاثة ... يدي ولساني والضميرَ المحجبا

وقد سبق في صدر الكتاب ما يفيد أن الخشية والطاعة تكون على قدر المعرفة بالله تعالى، فثبت بجميع ذلك أن معرفة الله شكر ولطف، ولا وجه لقصرها على أحدهما، على أنه يقال لمن قصر وجوب المعرفة على كونها لطفاً فقط فيقال له: لطفاً في ماذا؟

فإن قلتم: في الواجبات العقلية التي هي رد الوديعة وقضاء الدين وترك الظلم والكذب.

قلنا: فقد يمكن أن يفعلَ هذه الملحد ومَن لا يعرف الصانع، لا تديناً، بل لأجل الاعتبار ومعاشرة الناس واستصلاح المعيشة، وقد يمكن أن يقوم التقليد مقام المعرفة في اللطف فيها، وكثير من الخلق ليس عنده وديعة ولا دَين، ولا

(١) أي: افرض وقدِّر. (من الأصل).

يكون من جهته ظلم ولا كذب إلا نحو ما يصدر مثله من بعض المسلمين، فلا تجب المعرفة حينئذ.

وإن قلتم: لطفاً في أداء الواجبات الشريعة.

قلنا: الواجبات الشرعية لا تجب إلا بعد معرفة المرسل وصدق المبلغ، فكيف يعلل إيجاب الأصل بالمحافظة على الفرع الذي لا يجب إلا بعد ثبوت أصله؟

وقد علل أبو علي وجوب معرفة الله في أحد قوليه بأن في تركها جهلًا به تعالى، والجهل به قبيح. وهذا لا يكفي في الدلالة حتى يُعرفَ الوجهُ الذي لأجله قبح الجهل به تعالى؛ لأن ليس كل جهل قبيح لذاته، فإن العلماء بل الأنبياء عليهم السلام يجهلون كثيراً مما يعلمه الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً﴾ [الإسراء٨٥]، فيقال: وجه قبح الجهل بالله تعالى أنه يستلزم الإخلال بشكره، أو عدم الالتطاف في أداء الطاعات واجتناب المحرمات؛ فيعود الكلام إلى ما ذكرناه. واعترضه صاحب شرح الأصول -وهو السيد مانَكْدِيْم[1] عليه السلام- باعتراض آخر، وهو أن قال: إن ذلك لا يَستقيمُ -يعني إيجاب المعرفة بالله تعالى لقبح الجهل به تعالى- إلَّا لو لم يمكن الانفكاك عن القبيح إلا إلى المعرفة، فأما ومن الممكن أن ينفك المرء عن القبيح لا إلى المعرفة بألَّا يفعلها ولا ما يضادها فإن ما ذكره لا يستقيم.

قلت: وهذا الاعتراض لا يرد إلا إذا كان مرادُ أبي علي بالجهل الجهلَ المركب، وهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو عليه، فيمكن الانفكاك عنه لا إلى المعرفة، فأما ومراده نوعي الجهل معاً: المركب، كاعتقاد المشبه، والبسيط، كمَن لم يثبته تعالى بتجسيم ولا تنـزيه، ولا تَعَرَّضَ للكلام فيه تعالى بنفي ولا إثبات

---

(١) اسم أعجمي معناه وجه القمر ولعله غلب عليه، وهو: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني ششديو من ولد عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام.

كالغافل- فإنه لا يمكن الانفكاك عن كلا نوعي الجهل إلا إلى المعرفة؛ لاستحالة رفع النقيضين، سيما إذا كان مرام أبي علي كما ذكره عنه القرشي في قوله: قبح تركها، أي: المعرفة، وهو الجهل والظن ونحوهما، فإنه مفيد أنه يريد الجهل البسيط والمركب.

نعم، فإذا قيل لك أيها الطالب للنجاة: بِمَ عرفت الله تعالى أنه ربك؟ **(فقل: لأنه خلقني، ومن خلق شيئاً فهو ربه)**.

الخلق: هو إيجاد الشيء مقدراً على وفق الحكمة والمصلحة. ولا شك أن إيجاد الإنسان قد وقع كذلك.

والشيء: ما يصح العلم به والخبر عنه. واختلف في إطلاقه على المعدوم، فقال بعضُ أئمتنا عليهم السلام وبعضُ شيعتهم وبعضُ المعتزلة والأشعريةُ: إنه ليس بشيء، وإن الشيء لا يطلق إلا على الموجود، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾ [مريم٦٧]، ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا۝١﴾ [الإنسان]، وفي الحديث: ((كان الله ولا شيء)). وقال بعض أئمتنا عليهم السلام وبعض شيعتهم والبهشمية: المعدوم شيء؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج١]، وأيضاً فإن الله قد سَمَّى آدمَ قبل خلقه خليفة؛ فبالأولى أن يُسَمَّى شيئا. ولا خلاف أن المعدومَ يُسَمَّى شيئاً، ولكن الخلاف هل يطلق عليه ذلك حقيقةً أو مجازًا؟ الأظهر أنَّ ذلك مجاز، وبذلك يجمع بين الآيات، على أن المبحث لغوي، فالمرجع بذلك إلى ما دلت عليه لغة العرب، وأعظمها القرآن، فقد رأيتَ صرائح الآيات ناطقة تارة بتسمية المعدوم شيئاً وتارة بنفي تسميته شيئاً؛ فلا بد من التأويل في أحدهما، فتأول الآيات التي ظاهرها أنه يسمى شيئاً بأنه نزل ما سيحصل منـزلة الحاصل، فأطلق عليه اسم الشيء تجوزاً.

(فإن قيل لك: بم عرفت أنه خلقك؟ قلت:) أما كوني مخلوقاً -أي: موجوداً مقدراً بعد العدم المحض- فمعلوم **(لأني لم أكن شيئاً)** لأن الشيء كما سبق هو الموجود **(ولم أكن موجوداً)** ضرورة **(ثم صرت شيئًا)** أي: موجودًا، وكنت في أول وجودي نطفة من ماء **(ولم أكن حيًّا ولا قادرًا)** ثم صرت بعد ذلك حيًّا **(قادراً)** والحي: هو من يصح منه أن يقدر ويعلم، سواء كانت تلك الصحة لذاته كالباري تعالى أم لأجل الحياة المخلوقة فيه كغيره من الأحياء.

والقادر: من يصح منه الفعل مع سلامة الأحوال، سواء كان يصح منه الفعل لذاته كالباري تعالى أو لأجل القدرة المخلوقة فيه كما في غيره من القادرين. **(وكنت)** حال الولادة طفلاً **(صغيراً ثم صرت كبيراً، ولم أكن عاقلاً ثم صرت عاقلاً)** والعاقل: هو من حصلت له علوم العقل العشرة.

[العقل]:

والعقل في أصل اللغة: مأخوذ من عقال البعير لَمَّا كان يمنعه الذهاب، فشبه به العقل لما كان يمنع صاحبه الذهاب في المهالك، وهي ارتكاب القبائح وترك الواجبات.

واختلف في العقل، فعند أهل الإسلام ما عدا المطرفية: أنه عرض في القلب. وعند المطرفية: أنه نفس القلب. وعند الفلاسفة: أنه جوهر بسيط في الدماغ. وعند الطبائعة: أنه طبيعة مخصوصة.

والحجةُ لنا على أنه عرض أنه يزول عند النوم ونحوه ويعود عند اليقظة، فلو كان القلبَ أو جوهراً لما زال ثم عاد. وأما أن محله القلب فلا دلالة على محله إلا السمع، وقد قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف١٧٩]، وفي آية: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج٤٦] ففيهما دلالة على أن العقل غير القلب، وإنما هو عرض في القلب؛ لأنه لما نفى الإعقال عنه تارة وأثبته أخرى دل على أنه غيره

قائم به، فليس إلا عرضٌ[(١)] فيه. واحتجاجُ المطرفية بقوله تعالىٰ: ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق٣٧] باطلٌ؛ لأن معنىٰ الآية: قلبٌ يعقل به، كما يقال: هذا ظاهر لمن له عين، أي: عين يبصر بها.

[علوم العقل]:

وعلوم العقل العشرة:

أولها: العلم بحال نفس الإنسان: من كونه ابن فلان، وبيته في المحل الفلاني، ومن كونه جائعاً أو شابعاً، وماذا فعل في ما لم يتقادم عهده، وما يريد من الأفعال المستقبل لها.

وثانيها: العلم بالمشاهدات، نحو: هذا رجل، وهذا فرس، وهذا كذا، وهذا كذا.

وثالثها: العلم بالبديهيات: من كون العشرة أكثر من الخمسة، والكل أكثر من الجزء، والآمر فوق المأمور، ونحو ذلك.

ورابعها: العلم بالقسمة الدائرة بين النفي والإثبات، نحو: زيدٌ إما في الدار وإما خارج عنها، وإما حي وإما ميت، فلا يجوز اجتماع الأمرين ولا ارتفاعهما.

وخامسها: العلم بتعلق الفعل بفاعله وإسناده إليه، فلا يجوز عمارة ولا كتابة ولا نجارة من دون عمارٍ وكاتب ونجار، ومتىٰ صدر الفعل من فاعله أسند إليه، ونحو ذلك.

وسادسها: العلم بمقاصد من يخاطبه، فإذا قال له: «قُمْ» عَلِمَ أن المطلوب [منه][(٢)] القيام، وإذا سأله عن شيء علم أن المراد السؤال عنه، ونحو ذلك.

وسابعها: العلم بالأمور الجلية قريبة العهد، نحو حصول المطر، وإطباق الغيم، وموت سلطان البلد، ونحو ذلك.

---

(١) هكذا في النسختين بالرفع، والصواب: عَرَضاً بالنصب.

(٢) ساقط في نسخة.

وثامنها: العلم بالأمور الخِبْرِيَّة والمستفادة من جهة التجربة والعادة، نحو: أن النار تحرق القطن، والحجر تكسر الزجاج، والسم قاتل، وهذا لا يكون عدم العلم به قادحاً في العقل إلا بعد الخبرة، لا إذا جهلها في أول الأمر ثم علمها؛ ولهذا قيل لها: الخِبْرِيَّة.

وتاسعها: العلم بوجوب بعض الأفعال، كرد الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم، وقبح بعضها، كالظلم والعبث والكذب والسفه، وحسن بعضها، كإرشاد الضال، وخساسة بعضها، كشكاسة الأخلاق، ونحو ذلك.

وعاشرها: العلم بمُخبَر الأخبار المتواترة، كالعلم بوجود مكة والمدينة ومصر والكوفة ونحو ذلك، ويدخل في ذلك العلم ببعثة الأنبياء عليهم السلام، كالعلم ببعثة محمد صلى الله عليه وآله وسلم. قال أبو هاشم: وإنما يكون هذا من علوم العقل بعد البعثة بالشرائع؛ لأن في العلم به للمكلف لطفًا، فأما قبلها فعدمُ العلم بمخبر الخبر المتواتر غيرُ قادح في العقل. والجمهور على خلافه، فإنا نعلم إذا تواتر خبر لشخص ثم أنكره أنه إما ناقص عقل، وإما مكابر جاحد لما يعلمه ضرورة.

وهي مترتبة في قوتها وحصولها للمكلف على هذا الترتيب، وقد نظمها على هذا الترتيب القاضي العلامة صارم الدين إبراهيم بن يحيى السحولي رحمه الله تعالى فقال:

إليك علوم العقل منظومة على	تراتيبها فاتبع بها الرَّسْمَ بالقلم
فعلم بحال النفس ثم مشاهد	بديهتها والحصر في سائر القِسَم
تعلق فعل ثم قصد مخاطب	جَلِيُّ أمور فاستمع نَظْمَ من نَظَمْ
وثامنها علم اختبار وتاسع	به ميز الإحسان عن ظلم من ظلمْ
وآخرها علم التواتر رتبة	بها كمل المقصود في حصرها وتمْ

ثم اختلف المتكلمون هل العلم بهذه العشرة هو نفس العقل أم هو[1] معنىً

---

(١) أي: العقل.

آخر تدرك به قائمٌ بالقلب؟ فالذي عليه صاحب الأساس -قدس الله روحه- ورواه عن جمهور أئمتنا عليهم السلام: أنه معنى غيرها تُدْرَك به، فهو بمنـزلة البصر في العين تدرك به المشاهدات، فكذلك العقل معنى في القلب تدرك به المعقولات. وحكى عن الإمام المهدي عليه السلام والمعتزلة: أنه نفس العلم بهذه العشر الضروريات. والأظهر الأول؛ لأنه يلزم على الثاني أن الإدراك بنفس القلب لا بالمعنى القائم بالقلب، فيكون بمثابة أن يكون الإدراك بنفس العين لا بالمعنى القائم بها، وهو خلاف المعلوم، ولا طائل تحت الخلاف، واستيفاء الحجج مذكور في المطولات.

[العالم مُحْدَث]:

ولَمَّا فرغ عليه السلام من استدلال الإنسان بأحوال نفسه على حدوثه المستلزم أنه لا بد له من محدث حكيم- أَخَذَ في إرشاد طالب النجاة إلى الاستدلال بأحوال غيره من أصناف العالم، فقال: **(وشاهدت الأشياء تحدث)** كالحيوانات والأشجار والثمار والأنهار ونحوها **(بعد أن لم تكن)** وهذا أمر ضروري لا يمكن دفع العلم به عن النفس بشك ولا شبهة، فإنه إذا كان فصل الشتاء وانصرمت ثمار السنة الماضية كانت الأرض حينئذ خلية عن الثمار والزرائع حتى السنة المقبلة[1] وما بعدها من السنين، وكذلك الأشجار ينبت منها ما نبت بنفسه، ويغرس ما غرس[2]، ثم يحصل النمو فيها والتزايد، والثمر فيما يثمر منها، وكذلك الحيوانات تتوالد وتتكاثر، والكل كما ذكر عليه السلام من قوله: «بعد أن لم تكن». ثم أخذ عليه السلام في تفصيل الاستدلال بكل صنف من أصناف العالم على حدته فقال: **(فرأيت الولد)** وهو يعم الذكر والأنثى، مأخوذ من الولادة، فيعم جميع الحيوانات، إلا أن لفظ الولد قد

---

(١) المستقبلة. نخ.

(٢) ومنها ما يغرس. نخ.

يراد به الإنسان فقط، ويقال في سائر الحيوانات: نتاج **(يخرج)** من بطن أمه **(ولا يعلم شيئاً)** كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل٧٨] **(ثم يصير رضيعاً)** فعيل بمعنى مُفعَل، كنبيء بمعنى مُنبأ، مع ما في ذلك من الآية الباهرة والحكمة الظاهرة، لَمَّا كان في تلك الحال لا تصلح له المآكل الجسيمة ولا يقدر على تناولها وتناول شرب الماء- جَعَلَ الله له رزقاً في ثديي أمه، وألهمه المص عند أن يوضع الثدي على فمه، وألهم الدوابَّ مع كونها بلا عقل ولا دراية: الولدَ أن لا ينصرف ولا يتطلب ذلك في غير ذلك الموضع، والأمَ أن تمكنه من ذلك، فسبحان المدبر لكل شيء، والملهم لكل حي بما فيه صلاحه واستمرار حياته ونمو ذاته **(ثم)** يصير الولد من الآدميين بعد ذلك **(طفلاً)** والطفل يطلق على الإنسان إلى حين التمييز **(ثم)** يصير **(غلاماً)** إلى حين البلوغ **(ثم بالغاً، ثم شاباً، ثم كهلاً)** وهو ما بين الشباب والشيخوخة، أو من بلغ الأربعين **(ثم شيخاً)** وهو من طعن في السن وجاوز الستين السنة، ثم إذا بقي بعد ذلك وبلغ الثمانين صار هِمًّا ضعيفاً قد سلب أكثر الحواس، وقلَّت معه لذة المأكل والمشرب وسائر المشتهيات اللذيذة، وربما ذهب سمعه وبصره وإعقاله المعقولات، ورُدَّ إلى أرذل العمر، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [النحل٧٠]. **(ثم نحو ذلك)** أي: نحو خلق الإنسان وسائر المخلوقات **(من هبوب الرياح)** والهبوب -بالضم- مصدر هب يهب، يقال: هبت الريح تهب هبوباً، والرياح جمع ريح، وتجمع على أرواح؛ لأن الأصل رِوْحٌ فقلبت الواو ياء على القاعدة[1]. وحقيقة الرياح: حركات متداركة على الهواء، وهي أربع: شمال، وهي الآتية من جهة الشام إلى جهة اليمن، وجنوب،

---

(١) وهي أن الواو إذا كانت ساكنة مفردة عن مثلها ووقعت بعد كسرة قلبت ياء.

وهي بالعكس من ذلك، وصبا، وهي الآتية من جهة المشرق إلى جهة المغرب، ودبور، وهي بالعكس من ذلك، يجمعها قول الشاعر:

شــملت بشـام والجنـوب تيامنـت　　　وصــبت بنجـد والــدبور بمغــرب

وكُلُّ ريح اعترضت بين ريحين كالآتية ممَّا بين المشرق والشام يُقالُ لها: نكبا. قال شيخنا صفي الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: ودلالتها على الله ظاهرة؛ لأن هبوبها حال **(وسكونها)** حال **(بعد)** الأول؛ فلابد من فاعل لذلك.

قلت: وكذلك اختلافها في جهاتها، وشدتها وخفتها، وسرعة **(هبوبها)** وبطئه، وتارة بالرحمة وتارة بالنقمة، وعاصفة ورخاء، كل ذلك أحوال تفتقر إلى فاعل يفعلها على ذلك الحال دون الآخر، وكذلك اختصاصها بجهة دون جهة، وببلد دون بلد، وبوقت دون وقت، وما فيها من المنافع: من تلقيح الأشجار، وتنسيف الزرع بعد دياسه لاستخراج الحبوب وفصلها عن القشر ونحوه، وتسخيرها في البحر لتجري الفلك بأمره، فسبحان من تنـزه عن فعل العبث، وأحاط بكل شيء حكمة وتدبيراً، واستغرق كل شيء إحكاماً وتقديراً، واستوعب كل مخلوق مشيئة وتأثيراً. **(و)**كذلك **(طلوع الكواكب)** وهي النجوم **(بعد أفولها)** بعد أن غربت **(وأفولها بعد طلوعها)** وتسييرها في الأفلاك، مع اختلافها في سرعة السير وبطئه، وبعضها باهٍ منير، وبعضها واهٍ بيسير، والبعض بتفاوت كثير، وجهاتها في مشارقها ومغاربها، فبعضها في جهة اليمن كسهيل ونحوه، وبعضها في جهة الشام كالقطب ونحوه، وبعضها فيما بين ذلك. وكذلك اختلاف أوقات طلوعها وغروبها في فصول السنة الأربعة، واختصاص كل فصل منها بسبعة نجوم، يختص كل نجم بمنـزلةٍ تحلها الشمس ثلاثة عشر يوماً إلَّا الذراع فأربعة عشر يوماً، كل يوم تطلع الشمس وتغرب في درجة متوسطة بين ما قبله وما بعده في القرب إلى الجهة التي تدخل فيها أو ترجع منها من جهتي اليمن والشام حتى تصل إلى الموقف فيها، ثم ترجع كل يوم في درجة حتى تخرج من تلك الجهة وتدخل في الجهة الأخرى حتى

تصل الموقف فيها، ثم كذلك مدى الدهور والأعوام إلى ما شاء الله. والقمر يحل في كل منـزلة ليلة واحدة، ويتزايد جرمه ونوره في كل منـزلة بعضاً من الزيادة حتى يصير بدراً كاملاً، ثم يتناقص في كل منـزلة بعضاً من النقص في جرمه ونوره ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس٣٩]، ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [يس٣٨].

(و)كذلك **(ظهور السحاب)** المسخر بين السماء والأرض، فإنا نراه يحدث ويوجد بعد أن لم يكن له وجود عين ولا أثر، فظهوره بعد العدم المحض آية دالة على فاعل حكيم **(وزواله)** آية أخرى دالة على قادر عليم، وكذلك اختلافه في القلة والكثرة، وتصريفه في الجهات، واختصاصه ببعض الجهات دون بعض، وسيره من جهة إلى جهة على اختلاف ذلك السير في السرعة والبطء، وتارة يُطبق جميع الأفق، وتارة أسود مظلم، وتارة أبيض يَقق[1]، وتارات فيما بينهما، وقد يكون إلى حمرة أو صفرة، وقد يكون مصحوباً بالمطر، وقد يكون من دونه، وقد يكون متراكماً غليظاً، وقد يكون متفرقاً رقيقا، ومع ذلك فله أشكال وهيئات لا تضبط بوصف ولا عبارة، قيل: إن أصله غبار تثيره الرياح من تراب الأرض، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِى السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ﴾ [الروم٤٨]، وليس في الآية تصريح بأن الرياح تثيره من نفس التراب، ولا مانع؛ فالقدرة صالحة لذلك ولإيجاده من العدم المحض ثم تثيره الرياح، أي: تنشره في الأفق.

(وكذلك المطر) فإن فيه آيات عديدات، ودلائل مفيدات على إثبات الصانع المختار، ففي اختلاف ذاته في الكثرة والقلة ووفارة القطرة وحُقْرِها آية دالة على اختيار الفاعل لها، وكذلك اختلافه في الأمكنة والأزمنة، وتردده وانقطاعه على حسب مصالح العباد والاحتياج والاستغناء، وتارة غيثاً هنيئاً، وتارة مصحوبا

---

(١) يَقَق أي: شديد البياض ناصعه، وكسر القاف الأولى لغة. (مختار).

بالعواصف والصواعق، وصوت الرعد المختلف بين شدة وخفه وتوسط، وجهة دون جهة، فسبحان من ﴿يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ﴾ [الرعد١٣]، يريد أن الكفار يجادلون في جحد الله تعالى وإنكارهم إياه واقتداره وتدبيره مع ما أراهم من هذه الآيات الباهرات التي لا يقدرون على إنكار وجودها، ولا تقبل العقول فاعلاً لها غيره، فما سولت لهم أنفسهم وزخرفته لهم الشياطين من نسبة ذلك إلى غيره تعالى من العلل والطبائع وسائر المؤثرات التي زعموها مُمَاكَرَةٌ منهم ومماحلة: وهي شدة المكايدة والمجادلة، والله شديد المحال بالحجج وإتيانهم بالنقمة من حيث لا يحتسبون، فأشبه المماكرة والمكايدة بجامع الإتيان من خلاف ظاهر الأمر، فإطلاق ذلك على الله تعالى مجاز، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى٤٠].

واختلف في المطر، فقال الهادي والحسين بن القاسم العياني عليهما السلام: إنه يخلقه الله تعالى ويُكَوِّنه فيما بين السماء والأرض، وقالا: السماء ما ارتفع. ويدل على هذا ظاهر قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ﴾ [الروم٤٨].

وقال زيد بن علي عليهما السلام والجمهور: بل من السماء؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان٤٨]. والآيات في ذلك كثيرة.

وقال محمد بن القاسم بن إبراهيم عليه السلام -قال شيخنا رحمه الله تعالى: وقيل: إنه روي عن القاسم عليه السلام-: إنه تأخذه السحاب من البحر. وقال رحمه الله تعالى: واعلم أن في القرآن التصريح بأن الماء ينـزل من السماء إلى السحاب ثم تمطر، يعني كما يقوله زيد بن علي عليهما السلام، ثم قال: ويدل عليه ما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن السُّدِّي قال: إن الله يرسل الريح فتأتي بالسحاب من بين الخافقين -طرفي السماء والأرض- من حيث يلتقيان، فيخرجه من ثمة، ثم ينشره فيبسطه

في السماء كيف يشاء، ثم يفتح له أبواب السماء فيسيل الماء على السحاب، ثم تمطر السحاب بعد ذلك، قال: ويدل عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: أما بعد: فإن الأمر ينـزل من السماء إلى الأرض كقطر المطر، والله أعلم بالحقيقة. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

قلت: لا مانع -والله أعلم- من صحة كل واحد من هذه الأقوال، فليس فيما يدل على أحدها دلالةٌ على نفي ما عداه، والله أعلم.

(و)كذلك **(النبات)** ما ينبت ويخرج من الأرض من المرعى وغيره، **(و)**كذلك **(الثمار المختلفات)** زرعاً ونخيلاً وأعناباً وقضباً وزيتوناً ونحو ذلك من الاختلاف الذي يتعذر أو يتعسر حصره، **(وكل ذلك)** أي: وجودها مع اختلافها **(دلائل الحدوث)** وهو أن وجودها بعد عدم.

[أدلة حدوث الأجسام وأن لها محدِثًا]:

(وإذا كانت محدَثه فلا بد لها من مُحدِث)

واعلم أرشدك الله تعالى أنه لا خلاف في حدوث كثيرٍ من أصناف العالم كالحوادث اليومية، وإنما الاختلاف والنـزاع في الأجسام، وقد استدلَّ أصحابُنا على حدوثها بأدلة كثيرة، منها هذا الدليل الذي ذكره الأمير عليه السلام، ويسمى دليل الاختلاف، وتحريره على أربعة أصول:

الأول: أن هذه الأجسام مختلفة. الثاني: أن اختلافها دليل على حدوثها. الثالث: أن المحدَث لابد له من محدِث غيره. الرابع: أن المحدِث ليس إلا الفاعل المختار، وهو الله تعالى لا غيره.

أما الأصل الأول: فهو معلوم بالضرورة **(لأنها قد اشتركت في الجسمية)** وهو أنها أجسام ذات طول وعرض وعمق، فهذا حاصل في جميع أجسام الحيوانات وغيرها **(ثم افترقت هيئآتها وصورها؛ فننظر سماء، وأرضاً،**

وأثماراً، وأشجاراً، وحجارةً، وناراً، وبحوراً، وأنهاراً، وإناثاً، وذكوراً، وأحياءً، وأمواتاً، وجمعاً، وأشتاتاً) وكذلك محتركاً وساكناً. والمراد بقوله: «وجمعاً وأشتاتاً»: الاجتماع والافتراق، وكذلك الحركة والسكون، وهي المسماة في لسان المتكلمين بالأكوان الأربعة، فلا يخلو كل جسم عن الاتصاف باثنين منها؛ لأنه إما متحرك أو ساكن، وإما مجتمع مع غيره أو مفترق عنه، فإن كان محتركاً دل على الحدوث، وإن كان ساكناً فكذلك؛ لأن الحركة والسكون عرضان محدثان بلا شك؛ لأن كل حركة يصح عدمها وإبدالها بالسكون، والعكس، وما صح إبداله بغيره علم حدوثه؛ لأن القديم لا يصح عدمه؛ لأنه موجود بذاته، فلا يصح دخوله تحت قدرة قادر لإيجاده ولا لإعدامه، فعلم بهذا حدوث الحركة وحدوث السكون، وكذلك الاجتماع والافتراق، فما من اجتماع إلا ويصح إبداله بالافتراق، فالافتراق محدث لوجوده بعد العدم، والاجتماع محدث لعدمه وإبداله بالافتراق، وكذلك سائر ما ذكره عليه السلام من اختلافِ الهيئات والصور، وكونِ بعض الأجسام سماءً وبعضها أرضاً، واختلافِ الأثمار والأشجار، تتنقل وتتناسخ من حالة إلى حالة حتى يبلغ حد اليناع والكمال، وكل حالة من أحواله يصح في العقل أن تكون تلك الثمرة أو الشجرة على حالة مخالفة لها؛ فإنك ترى شجرة العنب الأبيض مثلاً يصح أن يكون ثمرها أسود أو أحمر، فيدل ذلك على الفاعل المختار الذي فعل هذا كذا وهذا كذا، وكذلك الذكورة والأنوثة والإحياء والإماتة في الحيوانات، فإن المرأة إذا حملت صح في الحمل أن يكون ذكراً وأن يكون أنثى، وبعد ولادته يصح عليه أن يبقى حيًّا وأن يخلفَ حياتَه الموتُ، و«أيًّا» كان من ذكورة أو أنوثة أو حياة أو موت دَلَّ على فاعل مختار فعل هذا الحمل المولود على هذه الحال دون ضدها.

[بحث في الأعراض]:

(وكذلك ننظر إلى الأعراض الضروريات) أي: **(المعلومات)** وجودها بالضرورة؛ **(فإنها قد اشتركت في كونها أعراضاً)** وهي أنها لا تشغل الحيز(١) عند حدوثها، وأنها لا تستقل في وجودها بنفسها وإنما تقوم بالجسم المتحيز. والأعراض: جمع عرض، وهو في اللغة: كل ما يعرض ويزول، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف٢٤]، وقال ﷺ: ((الدنيا عَرَضٌ حاضر يأكل منه البَر والفاجر)). وفي اصطلاح المتكلمين: ما يقوم في الجسم ولا يبقى كبقائه. وإن شئت قلت: ما لا يشغل [الحيز](٢) عند حدوثه ولا يقوم بنفسه. **(ثم افترقت)** هذه الأعراض **(وانقسمت بين شهوة)** وهي المعنى القائم بالحيوان المتعلق بتناول ما يلتذ به. **(ونفرة)** ضد الشهوة، وهي المعنى القائم بالحيوان المتعلق بتناول ما يؤلمه. **(وحياة)** وهي المعنى القائم بالجسم الذي يصح معه أن يقدر ويعلم ويدرك المدركات. **(وقدرة)** وهي المعنى القائم بالحيوان الذي يصح معه الفعل. **(ويبوسة)** وهي المعنى القائم بالجسم الموجب صلابته وشدته. **(ورطوبة)** وهي المعنى القائم بالجسم الموجب لينه. ضد اليبوسة. **(وطعوم مكروهة)** كطعم المر ونحوه من المطعومات المنفور عنها **(ومحبوبة)** كطعم العسل ونحوه من المطعومات المشتهاة، **(وروائح)** جمع رائحة، ويقال فيها: ريح **(شتى(٣))** يعني لا تنحصر، ولَمَّا كانت لا تنحصر لم يقسمها أهل اللغة إلى أقسام وأنواع مخصوصة كما قالوا في الألوان: بياض وسواد وحمرة وصفرة وخضرة، بل يضاف

---

(١) ظنن في الأصل.

(٢) غير موجود في الأصل وخدش في نسخة.

(٣) جمع شتيت، كمرضى جمع مريض، وجرحى جمع جريح. (حاشية من الأصل).

كل من الروائح إلى محله إذا أريد تعينه والخبر عنه، فيقال: ريح المسك، وريح الورد، ونحو ذلك **(وحرٍ وبردٍ)** وهما ظاهران، واختلافهما في القلة والكثرة من أدل الدلائل على الفاعل المختار، وكذلك اختصاصها ببعض الأمكنه والأزمنة، وما فيهما واعتوارهما على الحيوانات من المصالح كما لا يخفى **(وَوِجاءٍ)** ككتاب: وهو الألم، قال شيخنا صفي الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: وينظر في عده من الضروريات؛ لأنه مقدور لنا، إلَّا أن يراد بالضروريات ما لا يقف على اختيارنا.

قلت: مراده رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير الضروريات ما يختص بها الباري تعالى؛ لذلك نَظَّرَ على عد الألم منها لدخوله تحت مقدورنا متولداً عن الضرب ونحوه، وأما إذا فسرناها بما يعلم وجوده ضرورة فلا تنظير؛ لأن مراد المؤلف عليه السلام الألم الذي فيه الدلالة على الله تعالى، وهو ما لم يكن من أفعالنا كالمرض ونحوه **(وفناءٍ)** وهو إن أُريدَ به التمزيق والتبديد وتخربة[1] البنية فهو عرض، وإن أريد به إعدام الجسم عدماً محضاً بالكلية فهو جنس مستقل خارج عن الأعراض. والخلاف بين العلماء في كيفية فناء العالم على حَسبِ ما ذُكِرَ، فذهب الإمام القاسم بن محمد عليهما السلام إلى الثاني[2]، وذهب غيره إلى الأول[3]، والأدلة مذكورة مبسوطة في غير هذا الموضع.

(وألوانٍ متضادة) أي: مُعْتَوِرَة ومختلفة **(على المحل)** والضدان: ما لا يجتمعان ويصح ارتفاعهما بثالث، كالألوان. والنقيضان: ما لا يجتمعان ولا يرتفعان بثالث، كالوجود والعدم، والليل والنهار.

(وموت) واختلف فيه، فقيل: إنه معنى وجودي، وهو قول المنصور بالله

---

(١) أي: تغيير.

(٢) أي: إعدام الجسم إعدامًا محضًا.

(٣) أي: التمزيق.

عبد الله بن حمزة عليه السلام وغيره؛ مستدلين بقوله تعالى: ﴿الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك٢]. وقيل: بل هو أمر عَدَمِي؛ لأن المرجع به إلى إزالة الحياة الموجودة في الجسم، وهو قول المهدي عليه السلام وغيره؛ وحجتهم أنه لم يعقل من معناه غير ذلك، فإطلاق الخَلْق عليه تجوزٌ، لما كان تعالى هو المزيل للحياة سَمَّى الإزالة خَلْقاً تجوزاً. والأظهر الأول؛ لأنه يمكن أن يكون إزالة المعنى بإيجاد ضده كما في سائر الأضداد.

(يقطع الرزق) وهو ما يصح الانتفاع به من دون حظر، كالمآكل والمشارب والمشمومات والملبوسات، وكالعبيد والأولاد والأزواج، يقال: رزقه الله ولداً صالحاً وزوجة صالحة. وقلنا: «من دون حظر» إشارة إلى خلاف المجبرة؛ فإنهم يطلقون الرزق على ما وقع به الانتفاع، ولو كان الانتفاع بالمال الحرام فإنه رزق عندهم. قلنا: يلزم ألَّا يلام من تناوله ولا يذم على ذلك، فيلزم رفع العقاب وحد السارق؛ لأن استحقاق العقاب متفرعٌ على صحة الذم. وأيضاً نهى الله تعالى عن تناوله، والحكيم لا ينهى عما رزق خلقه أن يتناولوه. ولا يَخفَى أنَّ الاحتجاجَ عليهم بما ذكر مع قولهم بالجبر وأنه تعالى لا يقبح منه قبيح ممَّا لا يُسَلِّمون صحته، لكن ذلك الاحتجاج معلومٌ بلا شك،

الأول: وهو استحقاق متناول الحرام الذمَّ وملازمته استحقاق العقاب عقلي.

والثاني: مركب من قضيتين:

إحداهما معلومة من الدين ضرورة، وهي أن الله تعالى نهى عن تناول الحرام.

والثانية -وهي أن الحكيم لا ينهى عن تناول عباده ما رزقهم- معلومةٌ عقلاً.

فإذا كان هذان الدليلان معلومين يقينيين لَزِمَ منهما بطلان الجبر من أصله.

وهذه إحدى مفاسد الجبر وفواقره التي أضرت بالدين والدنيا.

وكان موضع هذه المسألة عند الكلام على مسائل العدل، لكنا ذكرنا ذلك استطراداً ملاحظة لخدمة ألفاظ المختصر. وفيما ذكره عليه السلام إشارة إلى قول أمير

المؤمنين عليه السلام: (الروح شيء من مُلكه أودعه في مِلكه، وجعل له أجلاً معلوماً ورزقاً مقسوماً، فإذا فرَغ ما لَك عنده[١] أَخَذَ ما لَه عندك[٢]). ذريَّة بعضها من بعض، سلام الله عليهم جميعاً.

(والأمل) وهو تحديث النفس وتوطينها على الأعمال الدنيوية المستقبلة، ولَمَّا كان بعضها لابد منه في تدبير معيشة الإنسان ومن يعوله لَمْ يرد الذم من الحكيم تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وآله وسلم إلَّا على تطويل الأمل دون تقصيره، وهو ما يتعلق بإصلاح المعيشة في يومه والأيام القريبة منه، كأن يؤمل أنه غداً سيشتري طعاماً أو نحوه لعائلته، أو سيحرث الجربة الفلانية، أو نحو ذلك، وإنما المذموم التطويل بما وراء ذلك من طلب الزيادة على الحاجة وللأيام البعيدة؛ لأن ذلك فضول يكسب القلب همًّا واشتغالا بما لا يعني، ولعله لا يصل إليه، وفي الحديث أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((إن شر ما أتخوف عليكم اتباع الهوى وطول الأمل، فاتباع الهوى يصرف قلوبكم عن الحق، وطول الأمل يصرف هممكم إلى الدنيا، وما بعدهما خير[٣] لأحد في دنيا ولا آخرة))، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((مَثَلُ الإنسان والأجل والأمل، فَمَثَلُ الأجل خلفه، والأمل أمامه، فبينما هو يؤمل أمامه إذ أتاه أجلُه فاجتاحه))، وفي السنة كثير من ذلك.

فثبت الأصل الأول، وهو اختلاف الأجسام والأعراض، على أنه معلوم ضرورة، لكن حَسُنَ بسط الكلام في ذلك لِمَا يتفرع عليه مما بعده من الاستدلال على إثبات الصانع المختار، وإبطال غيره -تعالى- من المؤثرات التي زعمها أهل الإلحاد.

---

(١) وهو الرزق.

(٢) وهو الروح.

(٣) ((.. وما بعدهما من خير لأحد ..)) (الأربعون السيلقية).

[الاختلاف دليل الحدوث]:

وأما الأصل الثاني -وهو أن اختلاف الأجسام والأعراض دليل على حدوثها- فقد أشار إليه عليه السلام بقوله: **(فتعرف)** بهذا الاختلاف **(أنه لا بد من مخالفٍ خالف بينها، وأحدثَ ما شاهدتَ حدوثه منها)** وقد شملت هذه الجملة من كلامه عليه السلام طرفين: أحدهما: أن الاختلاف دليل الحدوث. والثاني: أن الْمُحدَث لا بد له من مُحدِث. فلنتكلم على كل واحد منهما بما يليق به حسب المقام.

أمَّا الطرف الأول -وهو أن الاختلاف دليل الحدوث- فتقريره بما ذكره الأصحاب في كتبهم الكلامية، وهو أن يقال: لا بُدَّ أن يكون بين الدليل والمدلول من تعلق على وجه لولاه لَمَا وَجَبَ، أو لَمَا صَحَّ، أو لَمَا اخْتِيَر، أو لَمَا حَسُنَ، وإلَّا لم يكن بأن يدل أولى من ألَّا يدل، ولا بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره.

أما الأول[1]: فمثاله في حصول المسببات عن أسبابها الموجبة لها، وذلك كانكسار الزجاج عن وقوع الحجر عليه بشدة؛ فإنه لولا وقوع الحجر عليه بشدة لما وجب انكساره.

ومثال الثاني[2]: ما يصدر عن الفاعل المختار من الأفعال المختلفة في دلالتها على الفاعل، وعلى أنه قادر عالم حي، بأن يقال: لولا أنها لفاعل لَمَا صَحَّ وجودها بعد عدمها، ولولا أنه قادر لَمَا صَحَّ وجودُها تارة وعدمها تارة أخرى، ولولا أنه عالم لَمَا صَحَّ إحكامُها، ولولا أنه مختار لَمَا صَحَّ اختلافُها، ولولا أنه حيٌّ لَمَا صَحَّ جميعُ ذلك.

ومثال الثالث[3]: ما نقوله في الاستدلال على عدل الله تعالى وحكمته وتنـزيهه عن فعل القبيح بأن يقال لو فرض منه تعالى فعل القبيح من تعذيب من

(١) أي: من وجوه التعلق بين الدليل والمدلول، وهو قوله: «لما وجب».
(٢) من وجوه التعلق، وهو قوله: «لما صح».
(٣) وهو قوله: «لما اختير».

لا يستحق العقاب كما يقوله أهل الجبر من خلق الأفعال والتعذيب عليها، وإرادة القبيح، وتكليف ما لا يطاق؛ لِمَا يلزمُ في فعل القبيح مِن الحاجةِ إليهِ، أو الجهل بقبحه: لولا أنه محتاج أو لولا أنه جاهل لِقُبْحِ القبيحِ لَمَا اختاره، لكنه قد ثبت أنه تعالىٰ غني وعالم بقبح القبيح، فيتعذر صدوره منه.

ومثال الرابع(١): ما نقوله في الاستدلال علىٰ ثبوت نبوة من ظهرت المعجزات علىٰ يديه بعد ادِّعائه النبوة، بأن يقال: لولا أنه نبي صادق لَمَا حَسُنَ من الله تعالىٰ إظهار المعجز علىٰ يديه؛ لأن إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب بمثابة تصديقه، وتصديقُ الكاذب في كذبه كذبٌ قبيحٌ، والله تعالىٰ لا يفعل القبيح.

إذا عرفت ذلك فالذي ترجع إليه المسألة التي نحن بصددها هو الثاني من هذه الوجوه الأربعة، وهو قولنا: «لولاه لَمَا صَحَّ»؛ لأن الأول باطل بلزوم اتحاد العالم كما سيأتي تقرير ذلك، والأخيرين هما في ثبوت عدل الصانع المختار وصحة نبوة أنبيائه عليهم السلام، ونحن الآن في إثبات الصانع نفسه لا في إثبات عدله ونبوة أنبيائه. فنقول: لولا أن هذه الأجسام محدثة ولولا أن لها محدثاً مختاراً لَمَا صَحَّ اختلافُها؛ لأنها لم تكن بأن تختلف أولىٰ من ألَّا تختلف، بل كان عدم اختلافها هو الأولىٰ؛ لأنها لو لم تكن محدثة لكانت قديمة، ولو كانت قديمة لَمَا اختلفت؛ لأن القديم لا يختلف؛ لاستلزام حدوث المختلِف.

فثبت الطرفُ الأولُ، وهو أن الاختلافَ دليلُ الحدوثِ، كما ترىٰ من تقرير الدلالة علىٰ ذلك، ويكمل هذا الطرف بمعرفة سؤال وجوابه؛ لأنه مهما لم يعرف المستدلُّ جوابَ ما يَرِدُ علىٰ المسألة أو دليلها من السؤالات والإشكالات الواردة علىٰ ذلك كانَ الْمُسْتَدَلُّ عليه غيرَ ثابت عند المستدِلِّ؛ لعدم تأتي الجزم وسكون النفس عند عروض ذلك السؤال والإشكال حتىٰ يعرف جوابه، ويظهر عدم

(١) وهو قوله: «لما حَسُنَ».

قدحه في المسألة ولا في دليلها، وهو أن يقال: قد جعلتم الاختلاف دليلا على الحدوث، وجعلتموه دالًّا على حدوث كلا الشيئين المختلفين حسبما مر من تعداد الأجسام والأعراض المختلفة، وعندكم أن الباري تعالى ليس مماثلًا لخلقه، بل مخالف لخلقه؛ فيلزم حدوثه تعالى -لحصول الاختلاف بينه وبين غيره- أو نقض الدلالة؛ فيصح القول بقدم العالم؛ لأن الاختلاف لا يقدح في قدمه كما قلتم في الباري تعالى.

والجواب والله والموفق للصواب: أن الاختلاف لا يكون دليلاً على الحدوث إلا إذا كان في شيء واحد، كاختلاف أعضاء الإنسان وجوارحه وحواسه، أو في شيئين قد جَمَعَتْهُما صفةٌ ذاتيةٌ لهما، كالجسمية في الأجسام، والعرضية في الأعراض، والحيوانية في الحيوانات، والإنسانية، وهي الناطقية مع الحيوانية، وهذا المعنى يؤخذ من كلام المؤلف عليه السلام في الأجسام: «لأنها قد اشتركت في الجسمية، ثم افترقت هيئاتها وصورها ..» إلخ، ومن قوله في الأعراض: «فقد اشتركت في كونها أعراضاً ثم افترقت وانقسمت بين شهوة ونفرة ..» إلخ، وإذا حَقَّقْتَ هذا المعنى، وظَهرتْ لك النكتةُ التي تحت الجمع بين الشيئين بصفة ذاتية ثم الفرق بينهما بصفة أو صفات قائمة بهما على سبيل الاختلاف والتضاد- علمتَ سقوطَ هذا السؤال، وعدم قدحه في الدلالة على حدوث العالم دون الباري تعالى؛ لأنه لا صفة ذاتية جامعة بين الله تعالى وبين العالم؛ لأن العالَـمَ أجسامٌ وهو تعالى ليس بجسم، وأعراضٌ وهو تعالى ليس بعرض، فلا مشابهة بينها وبينه تعالى ولا جامع في شيء من الصفات الراجعة إلى ذوات العالم، كالجسمية والحيوانية والناطقية والعرضية، ولو شابَهَ شيئاً من هذه الذوات لجازَ عليه ما جاز عليها من الزيادة والنقصان والعدم والبطلان، ولَوَجَبَ له ما يجبُ لها من التحيز للجسم، وافتقار العرض والناطقية والحيوانية إلى الجسم القائمة به، واستحالَ عليه ما يستحيل عليها، وهو وجودها من دون محل ولا فاعل،

فالله سبحانه وتعالى لا جامع بينه وبين الأشياء. قال القاسم بن إبراهيم عليهما السلام في كتاب الدليل الكبير ما لفظه: وهذا الباب من خلافه سبحانه -أي: مخالفته- لأجزاء الأشياء كلها فيما يدرك من فروع الأشياء جميعاً وأصولها فما لا يوجد أبداً إلا بين الأشياء وبينه، ولا يوصف بها أبداً غيره. يعني عليه السلام أن الاختلافَ العام من كل وجوهه لا يوجد إلا فيما بين الله تعالى وبين جميع الأشياء. قال عليه السلام: وهي الصفة التي لا يشاركه فيها مشارك، ولا يملكها عليه مالِكٌ، ولا يعم الأشياء اختلاف عمومه، ولا تصحح الألباب إلَّا لله معلومه؛ لأنه وإن وقع بين الأشياء ما يقع من الاختلاف فليس يوجد واقعاً إلا بين ذوات الأوصاف، وكل واحد منها وإن خالف غيره في صفة فقد يوافقه في صفة أخرى، كان مما يعقل أو كان مما يلمس ويرى. انتهى كلامه[1]، والمسك ختامه.

فثبت بطلان هذا السؤال وعدم قدحه في الاستدلال، وبقي أن يقال: فقولكم: «إنه تعالى شيء» يوجب الاشتراك بينه وبين سائر الأشياء في الشيئية.

فجوابه: أن الشيئيةَ ليست إلا وضع لُغوي يعبر به عن كون من أطلقت عليه معلوماً ثابتاً؛ ولذلك اختلف في إطلاقه على المعدوم المعلوم، وليس ذلك وصفاً ولا معنى يقوم بمن أطلق عليه حتى يلزم الاشتراك في الذوات التي أطلق عليها لفظ الشيء، ولا في شيء[2] من صفاتها، فتأمل. على أن كثيراً من أئمتنا عليهم السلام لا يجوزون إطلاق لفظ «شيء» على الله تعالى إلا مع قيد «لا كالأشياء»؛ تحاشياً وفراراً من لزوم المشابهة بينه تعالى وبين سائر الأشياء.

---

(١) لفظ الدليل الكبير :وهذا الباب من خلافه سبحانه لأجزاء الأشياء كلها فيما يدرك من فروع الأشياء جميعاً وأصلها فما لا يوجد أبداً إلا بين الأشياء وبينه، ولا يوصف بها أبداً غيره سبحانه ، وهي الصفة التي لا يشاركه عز وجل فيها مشارك، ولا يملكها عليه تعالى مالِكٌ، ولا يعم جميع الأشياء ما يقع من الاختلاف فلن يوجد واقعاً إلا بين ذوات الأوصاف، وكل واحد منها وإن خالف غيره في صفة فقد يوافقه في صفة أخرى، كان مما يعقل أو كان مما يلمس أو يرى.

(٢) لعلها: أو في شيء.

واعلم أن التماثل والتشابه يستلزمان حدوث كلا المتماثلين والمتشابهين، وأما الاختلاف فلا يستلزم إلا حدوث أحد المختلفين كالقديم والمحدث ما لم يكن قد جمعتهما صفة ذاتية كالجسمية والحيوانية والإنسانية والعرضية؛ لأنه يكفي في حصول حقيقة الاختلاف وقوعُ التأثر في إحدى الجنبتين دون الأخرى كالمحدَث والقديم، وأما التماثل والتشابه فلا بد من وقوع التأثر في كلا الجنبتين جميعاً؛ فمن ثَمَّ يقال: ليس لله مثيل، وليس لله شبيه، ولا يقال: ليس لله مخالف. وأما التناقض والتضاد فتارة يستلزمان حدوث الجنبتين معاً، كمقابلة الصفات المتنافية الجائزة بعضها ببعض كالحرارة والبرودة والحياة والموت، وكالألوان والطعوم، وتارة يستلزمان حدوث إحدى الجنبتين فقط كمقابلة المحدث بالقديم، وتارة لا يستلزمان حدوث أحدهما كمقابلة القديم بالمعدوم.

[المُحْدَثْ لا بد له من مُحْدِثْ]:

وأما الطرف الثاني: وهو أن المحدَث لا بد له من محدِث فقد اختلف علماؤنا- رحمهم الله تعالى- في العلم بذلك، فقيل: إن العلم بذلك ضروري لا يحتاج إلى نظر واستدلال، وهو قول بعض أئمتنا عليهم السلام وأبي القاسم البلخي وأبي الحسين والشيخ محمود وغيرهم. وقيل: بل العلم بذلك استدلالي، وهو قول الإمام المهدي عليه السلام وبعض المعتزلة. والأول هو الصحيح؛ لأنه قد عد من علوم العقل العشرة الضرورية، قال الإمام يحيى عليه السلام: مَن وَجَدَ بناءً في فلاة فإنه يعلم أن له بانيًا ضرورة.

قلت: والأظهر -والله أعلم- أن أهل القول الثاني إنما أرادوا بذلك في الغائب فقط، فأما الشاهد فلا تتصور مخالفتهم فيه؛ لأنهم يقيسون احتياج فعل الغائب إليه[1] على احتياج فعل الشاهد إليه، وإلا لجاز عندهم وجود دار مبنية على أكمل البناء، ووجود سفينة بجميع آلاتها، وصيغِ حلية من الذهب والفضة- بلا

(١) أي: إلى الفاعل.

فاعل، وهذا هَوَسٌ ونوع من الجنون:

بنـــاء بـــلا بـــانٍ لـــه وكتابـــة بلا كاتبٍ أين العقول التي تدري؟

قال النجري رَحِمَهُ اللهُ ناقلاً عن بعض الأصحاب: ينبغي أن يُفَصَّل فيقال: إنْ علم أن المحدث حدث مع الجواز بالضرورة كأفعالنا فالعلم بأن له محدِثاً ضروري كما يقوله أبو القاسم، وإن لم يعلم حدوثه مع الجواز بالضرورة فالعلم به استدلالي كحدوث العالم وكحدوث المسببات؛ ومن ثَمَّ أمكن فيها الخلاف. قال: وهذا التفصيل هو الأقرب إلى أصول أصحابنا، وهو المأخوذ من قواعدهم، وهو مختار الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ.

قلت: وهذا يفهم مما سيأتي من استدلال المؤلف عَلَيْهِ السَّلَامُ في إثبات صانع العالم تعالى، وإبطال المؤثرات التي زعمها أهل الإلحاد، فتأمل، والله أعلم، فهذا الكلام في الأصل الثاني.

[المحدِث غير المحدَث]:

وأما الأصل الثالث: وهو أن محدثها غيرها فقد أشار إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله: **(وأنه غَيرٌ لها)** وحقيقة الغيرين: هما كل معلومين ليس أحدهما هو الآخر ولا بعضه. قلنا: «كل معلومين» جنس الحد. وقلنا: «ليس أحدهما هو الآخر» تخرج به الألفاظ المترادفة، فإن اللفظين المترادفين معلومان ولكن أحدهما هو الآخر؛ فليسا غيرين. وقلنا: «ولا بعضه» يخرج الخاص الداخل تحت العام كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان فلا يقال: هو هو؛ لتناول الحيوان ما لا يتناوله الإنسان كالفرس، ولا يقال: هو غيره؛ للزوم أن الإنسان ليس بحيوان.

وقالت المجبرة: بل حقيقة الغيرين: ما يصح وجود أحدهما دون الآخر. وهذا باطل منقوض بالجسمِ والعرض، وبالجسم والتحيز، وبمذهبِهم في خلق الله تعالى أفعال العباد والكسب الذي يزعمونه ويسندونه إلى الإنسان، فإن كل

ذلك لا يصح وجوده دون الآخر، فيلزمهم أن لا تغاير بين الجسم والعرض، وبين الجسم والتحيز، وبين خلق الله تعالى فعل العبد وكسبه، وهذه إحدى مغالطاتهم في الأوضاع اللغوية وتحريف الكلم عن مواضعه، قاتلهم الله، ومرامهم التوصل بذلك إلى دفع ما ألزمهم أئمتنا عليهم السلام وأتباعهم في إثباتهم المعاني القديمة أن تكون أغيارًا لله تعالى ولا قديم غير الله تعالى، فاحتالوا في دفع ذلك الإلزام بأن قالوا: ليست أغيارًا لله تعالى؛ لأن الغيرين: ما يصح وجود أحدهما دون الآخر، ولا يصح وجود هذه المعاني من دون وجود الباري تعالى، ولا وجوده من دونها. وهو باطل بما عرفت من نقض هذا الحد.

وإنما قلنا: إن مُحدث هذه الأجسام والأعراض غيرها **(لأنها لا تُحْدِثُ نفسَها؛ إذ الشيء لا يُحْدِثُ نفسَه؛ لأنه يؤدي)** هذا القول -وهو أن الشيء يصح أن يحدث نفسه أو يعدم نفسه عدماً محضاً- إلى القولِ بالمحال، وهو باطل ضرورة، وما أدى إلى الباطل فهو بالإبطال أولى، وهذا القول يؤدي إلى المحال من جهتين:

إحداهما: **(أن يكون)** ذلك الشيء موجوداً **(قبل)** وجود **(نفسه)** وذلك محال لا يعقل؛ لأنه يؤدي إلى أن تكون نفسه معدومة ليصح إيجادها؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وأن تكون موجودة؛ لأن الفعل من غير الموجود محال أيضاً، فلو قيل: إنها أحدثت نفسها للزم أنها قبل أن تُحدِثَ نفسها موجودة معدومة في حالة واحدة، وهو محال.

وثانيهما -أي: ثاني وجهي الإحالة-: أنه يلزم إذا كان الشيء هو الذي أحدث نفسه أن يكون غَيراً لها؛ لِمَا يعلم ضرورة أن المصنوع غير الصانع، والمحدَث غير المحدِث، فيؤدي القول بأنها أحدثت نفسها لو قيل به -وإلا فلا قائل به- إلى القول بأن الشيء غيرُ نفسه وذاته، وبطلان ذلك ضروري، فلم يبق إلا القول بأن محدثها غيرها، ولم يكن هو إياها ولا بعضها.

وكما أنه لا يصح أن تُحدث هذه الأجسام والأعراض أنفسها فكذلك لا

يصح أن تصور نفسها وتخالف بين هيئاتها، بل ذلك من أمحل المحال وأقبح المقال؛ لتأديته إلى أحد باطلين:

إما وجودها أوَّلاً قبل صورها وهيئاتها وألوانها، وذلك محال؛ لأنا قد علمنا أنه لا يصح انفكاك الجسم وخروجه عن الصور والهيئات والألوان.

وإما وجودها مُقارِنًا لوجود الأعراض التي هي الصور ونحوها؛ فليس دعوى تأثير أحدهما في الآخر بأولى من العكس، وأيما[1] ادُّعِيَ تأثيره في الآخر فهو محال؛ لأنه تحصيل حاصل. أو يكون وجود الأجسام متأخرًا عن وجود الصور والألوان والهيئات، فهو أدخل في الإحالة؛ لأن وجود الصفة قبل الموصوف بها محال ضرورة؛ فثبت الأصل الثالث، وهو أن محدثها غيرها.

[أن المحدِث هو الفاعل المختار سبحانه وتعالى]:

وأما الأصل الرابع -وهو أن محدثها ليس إلا الفاعل المختار- فالكلام فيه يقع في طرفين: أحدهما: في إبطال ما يزعمه أهل الإلحاد من التأثير لغير الفاعل المختار. وثانيهما: أنه إذا بطل القول بها جميعها لزم صحة القول بأن المحدث لها ليس إلا الفاعل المختار.

أما الطرف الأول فقد أشار إليه عليه السلام بقوله: **(ولا يقع ذلك)** الإيجاد لأصناف العالم واختلاف صوره وهيئاته **(بشيء مما)** يزعمه و**(يقوله الجاهلون)** بالله تعالى وصفاته وعدله وحكمته **(من طَبْعٍ)** كما تقوله الطبائعية **(أو مادة)** كقول بعض الفلاسفة، فإنهم يقولون: إن بين الماء والتراب مادة تتولد منها النباتات والأشجار والأثمار **(أو فلك)** وهو مدار الكواكب، وهو جسم لطيف، وهو الدائرة بين الدائرتين من محلات السماوات وما بين بعضها بعضاً من الفضاء

(١) هكذا في الأصل.

(أو نجم) كما تقوله المنجمة **(أو علة)** وهي المؤثر لا على سبيل الإرادة والاختيار، بل على سبيل الإيجاب والاضطرار، وهو قول جمهور الفلاسفة **(أو عقل)** وهو العقل الفعال بزعمهم كما مر حكاية ذلك عنهم **(أو روح)** يعنون روح الفلك **(أو نفس)** يعنون نفس الفلك. والظاهر أن هذه الأقوال واحدة؛ لأن مرجعها إلى القول بالعلة القديمة، وإنما يرجع ذلك إلى التفصيل عندهم هل حدث التأثير عنها أو عما ذكر بعدها؟ وقد مر حكاية هذه الأقوال مفصلة في أول الكلام على هذه المسألة، وإنما المراد ههنا معرفة إبطال جميع تلك الأقوال المنهارة، والزُّعُمِ المتكاذبة المتنافرة.

وقوله عليه السلام: **(أو غير ذلك مما يقولونه)** إشارة إلى سائر الأقوال الباطلة والملل العاطلة، كقول الثنوية والمجوس كما مر من حكاية أقوالهم، وكذلك كل من لم يقل بأن التأثير في العالم هو فعل الصانع المختار، وأسند التأثير إلى غيره تعالى، فإن جميع ما عداه باطلٌ؛ لِمَا أشار إليه عليه السلام بقوله: **(لأن ذلك)** الذي زعموه مؤثراً كله لا يخلو: إمَّا أن يكونَ من قَبيلِ تأثير الإيجاب والاضطرار - وهو حصول المؤثَّر -بالفتح- عن المؤَثِّر -بالكسر- بلا إرادة ولا اختيار ولا إمكان للانفكاك عنه، كما في كسر الحجر الزجاج، وتأثير النار في الإحراق، وسقوط الجسم الكثيف من أعلى إلى أسفل- أوْ من قَبيلِ تأثير الاختيار والاقتدار وإمكان الانفكاك، بأن كان على وجه إن شاء فعل وإن شاء ترك **(إن كان من قبيل المُوجبات)** فهو باطل؛ لأنها **(لم تخل)** تلك المؤثِّرات التي زعموها من **(أن تكون موجودة أو معدومة)** ولا واسطة بينهما يمكن أن ينصرفوا إليها، والأول **(و)**هو **(الموجودة)** يقال فيها: **(لا تخلو)** إمَّا **(أن تكون قديمة)** لا أول لوجودها **(أَوْ)** تكون **(مُحْدَثَة)** بأن كان لوجودها أول، فقد خرج من هذا التقسيم ثلاثة أقسام: وهي: الأول: القول بأن تلك المؤثرات

معدومة. والثاني: القول بأنها موجودة قديمة. والثالث: القول بأنها موجودة محدثة. فإن قيل بأحد القولين الأولين فهو باطل بما ذكره عليه السلام بقوله: **(ولا يجوز ثبوت ذلك)** الإحداث والاختلاف **(لِعِلَّةٍ قديمة ولا)** لعلة **(معدومة؛ لأنه لو كان)** لعلة قديمة **(كما زعموا)** أو كان لعلة معدومة -على الفرض لو قال به قائل، وإلا فلا قائل به- فكلا القولين باطل؛ لأنه **(كان يلزم)** من كل واحد منهما **(وجود العالم بما فيه)** من الاختلافات والمتولدات، والحيوانات، والأموات، والجمادات، وجميع الأثمار والأشجار، وجميع الحوادث اليومية من نزول الأمطار وكل ما أتى به الليل والنهار، كل ذلك كان يلزم وجوده **(في الأزل)** وهو ما ليس له قبل ولا يحد بالبعدية، فتكون هذه الأشياء كلها موجودة بما لا أول له، وهو معلوم البطلان؛ لأنا نرى كثيراً منها يحدث بعد أن لم يكن، كنـزول الأمطار والثمار ونبات الأشجار وجميع الحيوانات. **(و)**أيضاً فهو باطل من وجه آخر، وهو أنَّ **(في ذلك)** القول بأنه لعلة قديمة أو لعلة معدومة **(استغناؤه عن)** تلك العلة وغيرها من تلك **(العلل)**.

قال شيخنا صفي الإسلام رحمه الله: يعني إن كانت معدومة فهي كلا علة، فقد وجد في الأزل بلا شيء، وإن كانت قديمة فمعلولها قديم، والقديم مستغن عن العلة، فلزم وجودُ العالَـم وجميع الحوادث في الأزل، واستغناؤه عن جميع المؤثرات والعلل إذا كان لعلة أو لعلل قديمة أو معدومة.

وإن قيل بالثالث -وهو أنه لعلة أو لعلل محدثة- فقد أشار عليه السلام إلى ذلك بقوله: **(ولا يجوز أن يكون ثبوت ذلك)** العالَـم بما فيه من الاختلاف **(لِعِلَّة)** واحدة أو لعلل **(محدثة)** لأنها تكون كلها مفتقرة إلى محدِث، و**(لأنها لا تخلو)** في نفسها **(إما أن يكون)** واقعاً حدوثها دفعة واحدة لزم وجود العالم بما فيه كذلك، وقد علمنا في كثير منه أنه يحدث شيئاً بعد شيء، كنـزول الأمطار وحصول الثمار

والحيوانات، وإما أن يكون واقعاً حدوثها شيئاً بعد شيء فلا يخلو ما تأخر حدوثه من تلك العلة أو العلل: إما أن تكون في ذاتها **(مماثلة لما تقدم)** منها **(أو مخالفة)** له **(إن كانت مماثلة)** لما تقدم منها **(وجب وجود مَعْلُولِها)** وهو العالَم بما فيه من جميع أصناف[1] العالم **(متماثلاً)** ولا يصح اختلافه في شيء أصلاً؛ لأن شأن المثلين المؤثرين على سبيل الإيجاب ألَّا يختلف أثرهما لما كان مثلين، كالنارين والحجرين كل منهما يؤثر الإحراق لا غيره، والكسر للزجاج لا غيره، وكذلك جميع المقتضيات عن المتماثلات كالتحيز وجواز التجزؤ والانقسام في جميع الأجسام، فلو قيل: إن المؤثر في العالم وجميع ما فيه من الاختلاف هو علة أو علل متماثلة لزم عدم اختلافه، **(وفي علمنا باختلاف ذلك العالم دَلاَلَةٌ على بطلان القول بأنه)** حاصل **(عن علة)** مماثلة لما تقدم منها **(أو عن علل متماثلة)** فيما بينها، أي: فيما بين المتقدمات والمتأخرات والحاصلات دفعة، فكان يلزم ألَّا يوجد اختلاف بين اثنين رأساً، فلا يتميز بعض الأشياء عن بعض، ولا يختص بعضها بجهة دون جهة، ولا بزمن دون زمن، ولا الكبير منها بأن يكون كبيراً أو أكبر، ولا الصغير منها[2] بأن يكون صغيراً أو أصغر بأولى من العكس، ولا الأبيض أبيض ولا الأسود أسود بأولى من العكس، وكذلك جميع الصفات الجائزة على الأجسام والأعراض، كالحياة والموت، والذكورة والأنوثة، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والزيادة والنقصان، والعدم والبطلان. هذا إذا قيل: إن العالم حاصل عن علة أو علل متماثلة.

(و)إن قيل: إن حصوله واختلافه لعلة أو لعلل مختلفة، فكذلك **(لا يصح أن يكون)** ذلك **(لعلة مخالفة)** لِمَا تقدم منها **(ولا لعلل مخالفة)** بعضها لبعض

---

(١) «الأصناف» نخ. أي: أنواعه.

(٢) ساقط في نسخة.

(لأنها حينئذ) أي: حين حصولها مختلفة **(تكون قد شاركت العالم في الاختلاف الذي لأجله احتاج إليها)** لأن العالَم إنما احتاج إلى هذه العلل عند القائلين بها لأجل اختلافه، فإذا كانت هذه العلل مختلفة في نفسها فلا شك أن تحتاج هي إلى مخالف: فإما نفسُها وهو محال؛ لِمَا تقدم، وإما غيرُها: فإما عللٌ متماثلة لزم تماثل العالم فيما بينه، وهو معلوم البطلان، وإما متخالفةٌ احتاجت إلى علل أُخر **(فيدور الكلام)** أو يتسلسل **(إلى ما لا يعقل ولا يَنْحَصِر من العِلَل)** أما لزوم الدور فحيث يقال: المؤثر في العلل المذكورة في المرتبة الثانية فما بعدها هي العلل المذكورة في المرتبة الأولى والعكس، وأما لزوم التسلسل فحيث يقال: المؤثر في العلل المذكورة في المرتبة الثانية هي العلل المذكورة في المرتبة الثالثة، والعلل المذكورة في المرتبة الثالثة هي علل في مرتبة رابعة ثم خامسة ثم كذلك إلى ما لا نهاية له، فيتوقف وجود العالم على وجود ما لا يعقل أو على وجود ما لا نهاية له في جانب الدور أو جانب التسلسل. وإنما لم يذكر المؤلف عليه السلام التسلسل صراحة لدخوله ضمناً في قوله: «ولا ينحصر من العلل»، فإذا كان يلزم توقف وجود العالم على وجود ما لا يعقل ولا ينحصر من العلل لزم الحكم بعدم وجوده حتى يوجد ما تعلق وجوده عليه وتوقف على وجوده، وهو العلل الموصوفة بالوصف المذكور من الدور أو التسلسل، ووجودها على ذلك الوصف مستحيل، وما توقف وجوده على المستحيل استحال وجوده؛ فصار وجود العالم على هذه الكيفية مستحيلًا، وقد علمنا وجوده؛ فيلزم أن وجوده كان لا على هذه الكيفية، فإما أن يخرج عن هذه الكيفية إلى كيفية مثلها في كونها مستحيلة بأن يقال: يقطع لزوم الدور أو التسلسل بفرض أنه -أي: العالم وما

فيه من الاختلاف- موجود لعلة موجودة من ذاتها لا من غيرها، بأن تكون قديمة كما يقوله الخصم- فلا[١] ثمرة في الخروج عن مستحيل إلى القول بمستحيل آخر؛ لأنه كما يستحيل ما أدى إلى الدور أو التسلسل كذلك يستحيل اختلاف الأثر عن العلة المتحدة، فإن كانت مختلفة رجعنا إلى ما خرجنا عنه، وهو لزوم الدور أو التسلسل، وإما أن يخرج عن هذه الكيفية إلى كيفية ممكنة: بأن يُقَدَّر في هذه العلة وقوع الاختيار والمشيئة، ويسلب عنها الإيجاب والاضطرار- قلنا: فيلزم رفع تلك التسمية -وهو قولهم: العلة- لارتفاع المعنى الذي وضعت له، وهو الإيجاب والاضطرار، وتبدل عنها التسمية الموضوعة للمعنى المقابل للإيجاب والاضطرار، وهو الإرادة والاختيار، فيقال: فاعل مختار **(فيجب الاقتصار على)** ذلك؛ لأنه **(المُحَقَّق المعلوم)**.

[بحث في تحرير دليل الاختلاف]:

قال شيخنا صفي الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في حاشيته مشيراً إلى اختصار هذا الدليل وإيضاحه ما لفظه: وحاصل هذا الدليل الذي يسمى دليل الاختلاف أن يقال: إنا وجدنا الأجسام مشتركة في الجسمية مختلفة في الصور والهيئات، وكذلك الأعراض، فاختلافها لا يخلو: إما أن يكون لذواتها أو لغيرها، الأول باطل؛ لأن الشيء لا يُوجِد نفسه حتى يُوجد، ولا يوجد حتى توجد نفسه؛ فيقف وجوده على إيجاد نفسه على الاختلاف. بقي أن يكون لغيرها، والغير لا يخلو: إما أن يكون موجباً أو مختاراً، الأول باطل؛ لأنه لا يخلو: إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، باطل أن يكون معدوماً؛ لأن العدم لا تأثير له؛ فيبقى العالم لا مؤثر فيه. وإن كان موجوداً فلا يخلو: إما أن يكون علة قديمة أو محدثة، إن كانت قديمة فمعلولها مقارن لها؛

---

(١) هذا جواب «إما».

فيستغني عنها لقدمه؛ لأن القديم لا يحتاج إلى مؤثر، وإن كانت محدثة فلا يخلو: إما أن تكون مماثلة أو مخالفة، الأول يلزم أن يكون معلولُها مماثلاً، وفي علمنا باختلافه بطلانه، والثاني يلزم أنها قد شاركت العالم في العلة إلى احتياج مخالف سببها فيتسلسل، وإن كان لفاعل مختار فهو الذي نقول. انتهى.

وقال المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام في معنى هذا ما لفظه: وإن قالوا: إن العلل مختلفة قلنا: لم اختلفت؟ ألعلل أخرى؟ أدى إلى ما لا يتناهى من العلل، أم لفاعل؟ فيجب الاقتصار هنا. قال: فإن قيل: لم خالف بينها[1]. قلنا: لما يعلم من المصلحة، وهو بمصالح عباده أعلم. انتهى كلامه عليه السلام.

[دليل الدعاوي على حدوث العالم]:

واعلم أن كثيراً من أصحابنا يعتمدون في الاستدلال على حدوث العالم على دليل الدعاوي، وهو مبني على أربع دعاوٍ، متى ثبتت كل واحدة منها بالبرهان اليقيني أو العلم الضروري نتج من الجميع العلم بحدوث العَالَـم، والكلام فيها مبسوط في المطولات، كغايات الأفكار للإمام المهدي عليه السلام، ومنهاج القرشي من الزيدية رحمه الله، وغيرهما من البسائط، ولكن لعظم فائدته وخشية التطويل نذكره على سبيل الاختصار. وبعض المؤلفين يعبر عن تلك الدعاوي بأصول فيقول: الأصل الأول، الأصل الثاني، وبعضهم بلفظ الدعاوي فيقول: الدعوى الأولى، الدعوى الثانية. والكل مستقيم؛ لأن الكلام في المسألة من حيث إنه خبر عن معتقد المؤلف ومن هو على معتقده دعوى حتى يقام برهانها، ثم إذا أقيم برهانها صارت أصلاً إذا كان يتوصل بذلك القول إلى العلم بالمسألة المطلوبة بالأصالة.

---

(١) أي: بين أصناف العالم.

الدعوى الأولى: أن في الأجسام أعراضاً هي غيرها.

وقد عرفت حقيقة الجسم وحقيقة العرض بما مر. وهذا أمر معلوم بأدنى تأمل إن لم يكن معلوماً ضرورة، فإنا نفرق بين الجسم المتحرك والجسم الساكن، ونعلم ضرورة أن في أحدهما وصفًا خلاف وصف الآخر، وهو العرض الذي هو الحركة في أحدهما والسكون في الآخر، وإلا لما علم بينهما فرق، وذلك سفسطة وجهالة وإنكار لما تعلمه النفس ضرورة، فثبتت الدعوى الأولى وصارت أصلاً ينبني عليها ما بعدها كما ترى.

الدعوى الثانية: أن تلك الأعراض محدثة.

وهذا أيضاً معلوم؛ لأن الحركة تحدث في الجسم بعد أن لم تكن فيه ويعدَم السكون، ثم يحدث السكون وتعدم الحركة، وما صح عليه الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود فهو المحدث.

الدعوى الثالثة: أن الجسم لم يخل من الأعراض ولم يتقدمها.

وهذا أيضاً معلوم بأدنى تأمل إن لم يكن معلوماً ضرورة؛ لأنا نعلم أنه لا يصح وجود جسم ليس بمتحرك ولا ساكن، وكذلك لا يصح وجود جسمين ليسا مجتمعين ولا مفترقين، فإن هذه الأكوان الأربعة التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لا يصح خلو أي جسم منها، لكن الأولين يتعلقان بكل جسم بالنظر إلى ذاته وحده، والأخيرين يتعلقان بكل جسم بالنظر إلى جسم آخر، ولا يعقلان في الجسم الواحد إلا باعتبار أجزائه إلى عند الجوهر الفرد. وأما سائر الأعراض فقد يكون لها هذا الحكم -أعني عدم خلو الجسم عنها- كالألوان، وقد لا يكون لها هذا الحكم كالطعوم والروائح. وقد يكون بعضها خاصًّا بالحيوان كالحياة والموت والشهوة والنفرة والألم والأصوات، وقد يكون بعضها خاصًّا بالإنسان كالضحك والبكاء، وبعضها بالعقلاء فقط كالظنون والأفكار. وكلها

دالة على حدوث ما قامت به، إلا أنه لما كانت الأربعة الأُول[1] تعم كل الأجسام: السماوات والأرض وما فيهما، وكان قيامها بالأجسام كلها على سبيل النقيضين اللذين يستحيل ارتفاعهما معاً واجتماعهما معاً- كانت هي المتداولة في أَلْسِنَةِ المتكلمين، ويعبر عنها بالأكوان الأربعة، وإلا فكلها صالحة للاستدلال على حدوث العالم، لكن الأخص لا يدل على حدوث الأعم؛ لعدم تناوله إياه، كالضحك والبكاء -مثلاً- فلا يدلان على حدوث ما سوى الإنسان ونحو ذلك.

الدعوى الرابعة: أن كل ما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه في الوجود فهو محدث مثله.

وهذا أيضاً معلوم بأدنى تأمل إن لم يكن معلوما ضرورة، وتحقيقه أنه إذا علمنا ملازمة شيء لشيء آخر بحيث تَيَقَّنَّا أنه لم يفارقه في الوجود لحظة واحدة- فإنا نعلم أن ما وقع على أحدهما من إيجاد أو إعدام وقع على الآخر كذلك، وقد مثله الإمام المهدي عليه السلام بالتوأمين، فإنا إذا أَرَّخْنا ولادة أحدهما وأغفلنا تاريخ الآخر ثم مضت بُرهَةٌ من الزمان فإنا إذا أردنا معرفة عمر الآخر نظرنا في تاريخ ولادة المؤرَّخ ولادَتُه فنعلم يقيناً كمِيَّةَ عمر الآخر ما داما حيين.

[رد الفلاسفة على دليل الدعاوي والجواب عليهم]:

وقد خالفت الفلاسفة المدعون قِدَم العَالَمَ في ذلك -وهو القول بحدوث الأجسام- وأرادوا مناقضة الدليل المذكور بما لا يجدي نفعاً، بل يعود إلى المكابرة وإنكار الضرورة، فبعضهم ذهب إلى إنكار الدعوى الأولى، وهي وجود الأعراض، وذلك مكابرة. وبعضهم لم يسعه إنكارُها لما كانت معلومة بما يقرب من الضرورة فأقر بوجودها وادعى قِدَمَها، وقال: إن اختلافها على الجسم هو على سبيل الْكُمُون والظهور، لا على سبيل الحدوث والعدم، فمتى سكن

---

(١) وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

الجسم كمنت الحركة واختبَأَت فيه لا أَنها عدمت بالمرة، ومتى احترك الجسم كَمَنَ السكون فيه لا أنه عدم بالمرة، فالحركة والسكون قديمان موجودان في كل جسم على سبيل الظهور والخفاء، لا على سبيل الحدوث والعدم.

قلنا: هذه جهالة وإثبات ما لا طريق إليه، ودعوى لا يستقيم عليها برهان، بل البرهان قائم، بل الضرورة قائمة على خلافها، فإنا نعلم أنه إذا سكن الجسم لم يكن فيه حركة البتة لا ظاهرة ولا خافية، وكذلك إذا احترك لم يكن فيه سكون البتة لا ظاهر ولا خاف؛ لأن الحركة والسكون نقيضان يستحيل وجود أحدهما في أيِّ محل مع وجود الآخر كما هو حكم النقيضين؛ فدعوى خلاف ذلك باطلة لا تسمع؛ لقدحها في المعلوم بالضرورة.

وبعضهم أنكر الدعوى الثالثة ولم يسعْهُ إنكارُ الأولى -وهي وجود الأعراض- ولا الثانية -وهي حدوثها- لكن ادعى خلو الجسم عنها فيما لم يزل، وقال: إن الجسم كان خالياً عن الحركة والسكون، وقال: إن أصل العالم جوهرٌ غيرُ متحيزٍ ولا محسوس، ولا محترك ولا ساكن، ولا مجتمع ولا مفترق.

ومنهم من قال: إن أصل العالم جوهران: أحدُهما يقال له: الهيولى، المنـزل من العالم بمنـزلة التراب من اللبن، والثاني يقال له: الصورة، المنـزل منه بمنـزلة التربيع من اللبن، وأنه[1] قبل ذلك لم يكونا محسوسين ولا متحيزين، ولا محتركين ولا ساكنين، ولا مجتمعين ولا مفترقين، ثم حلت الصورة في الهيولى فتحيزا واحتملا الأعراض.

وهذا أيضاً جهالة وإثبات ما لا طريق إليه، مع أن ذلك يفتقر إلى فاعل يجعل هذا كذا وهذا كذا ثم يجمع بينهما.

وبعضهم أنكر الدعوى الرابعة وقال: إن العرض وإن كان محدثاً ولا يجوز

(١) الضمير يعود إلى الشأن. (منه رحمه الله).

خلو الجسم عنه فذلك لا يستلزم حدوث الجسم؛ لأن كل عرض قائم به فهو مسبوق قبله بعرض، ثُمَّ كذلك إلى ما لا أول له، فجملة الأعراض قديمة وآحادها محدثة، وحيث إن جملة الأعراض قديمة لم يستلزم حدوث الجسم؛ لأن جُملة مُلازِمهِ قديمٌ.

والجواب عليهم في ذلك أن نقول: إن هذا مغالطة بخلط الأحكام المتعلقة بالآحاد بالأحكام المتعلقة بالجملة، وذلك لا يصح؛ لأن الأحكام بالنسبة إلى الآحاد والجملة على ثلاثة أضرب:

ضرب لا يفترق الحكم فيه بين الآحاد والجملة، كالأحكام المتعلقةِ بنفس الذوات من حيث ذواتها المطلقة، كالجسمية في الأجسام وكالهيئة في الأعراض، وكالمقتضاة عنها، كجواز التجزؤ والانقسام والألوان والأكوان والتحيز، ومن ذلك الحدوث والقدم لو فرض قُدماء مع الله تعالى.

وضرب لا يتعلق بها من حيث ذواتها المطلقة، بل مع النظر إلى اجتماعها مع مثلها أو انفرادها عنه، فيصير الاجتماع أو الانفراد حينئذ شرطاً في حصول الحكم، وهذان ضربان: ضرب يشترط فيه الاجتماع، كالحبل الغليظ يصير له من القوة المقتضية لعدم الانقطاع ما لا يصير لكل واحد من أفراد خيوطه، وكذلك الأخبار المتكاثرة البالغة حد التواتر، وعصمة الأمة، ونحو ذلك.

وضرب: يشترط فيه الانفراد، كتنجيس الماء القليل بوقوع النجاسة فيه وإن لم تغيره، فإن هذا الحكم لا يثبت للآحاد إلا بشرط الانفراد، فلو اجتمعت وصارت كثيرةً زال ذلك الحكم عنها. وكالضعف في الخيط الواحد من مثال الحبل المذكور.

والمسألة التي نحن بصددها هي من الضرب الأول الذي يثبت فيه الحكم للآحاد وللجملة على سواء، فإذا كانت الآحاد محدثة فالجملة محدثة. قال الإمام المهدي عليه السلام: كعبيد الزنج، فإنه حيث ثبت السواد لكل فرد من دون شرط ثبت

للجملة كذلك. فظهر لك أنَّ قولَـهم بحدوث الآحاد وقدم الجملة مغالطةٌ بخلط الأحكام، وإخراجهم الأكوان عن الضرب الأول وإدخال جملتها في الثاني وآحادها في الثالث وهي مغالطةٌ ظاهرة؛ فتقرر بحمد الله تعالىٰ ثبوتُ هذا الدليل بقيام براهين دَعَاوِيهِ الأربع، وإبطال ما قدح به فيها علىٰ أوضح سبيل.

قال السيد الهادي بن إبراهيم: واعلم أن هذه الدعاوي عظيمة النفع علىٰ حدوث العالم، وقد اختلف في أول من استخرجها واستنبطها، فقيل: إنه إبراهيم الخليل صلوات الله عليه كما حكىٰ الله عنه في آية الأُفول، إلىٰ آخر كلامه عليه السلام.

قلت: والمحكي في آية الأُفول عن إبراهيم عليه السلام وأشار الله إليه بقوله تعالىٰ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ﴾ [الإنعام٨٣] إنَّما هو الاستدلال بمجرد العَرَض الذي هو طلوع الكوكب والشمس والقمر وأُفولها، فأما تركيب الدليل علىٰ هذا الأسلوب بالدعاوي المذكورة فقيل: إن أول من حرره أبو الهذيل، والله أعلم.

[دليل آخر على حدوث العالم]:

دليلٌ ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وهو أن يستدل علىٰ ثبوت الصانع تعالىٰ بحدوث الأعراض التي لا يقدر عليها الخلق كالروائح والطعوم ونحوهما، ثم يستدل علىٰ حدوث الأجسام التي هي السماوات والأرض وما فيهما من الحيوانات والأشجار والأثمار بخبره تعالىٰ علىٰ أَلْسِنَةِ رسله إلىٰ الخلق.

قلت: وهذا الدليل جيد لا غبار عليه، وثمرته عدم المؤنة في تحرير أدلة الأعراض علىٰ حدوث الأجسام حسبما مَرَّ، ولكنه إنما يفيد العلم علىٰ القول بالعدل دون القول بالجَبر؛ لأن القول لا يعلم صدقه إلا إذا علم أن قائله عدل لا يجوز عليه الكذب، وأن مبلغه صادق، وكل ذلك لا يتأتىٰ علىٰ قواعد المجبرة من أن الفعل لا يقبح إلا للنهي عنه، فإذا كان الفعل لا يقبح إلا للنهي والله تعالىٰ

غير منهي فلا مانع أن يَكْذِبَ أو يُرسل من يجوز منه الكذب، فلا يعلم صدق الخبر حينئذ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وهذه من أعظم فواقر الجبر، فَبُعداً لمذهب يلزم منه عدم تصديق الباري تعالى وكتبه ورسله، فالدليل الذي ذكره الإمام عليه السلام جَيِّدٌ بعد تقرير أدلة العدل الآتية في بابها: من أنه تعالى لا يفعل القبيح لِغناه عنه وعلمه بقبحه وعلمه باستغنائه عنه، كما سنقرر أدلة كل واحد من هذه الأصول في بابها إن شاء الله تعالى.

[ذكر بعض استدلالات المجبرة على إثبات الصانع، وذكر ما فيه]:

ومن أقبح استدلال المجبرة قاتلهم الله تعالى على إثبات الصانع إدراجهم الإيمان والكفر في الأعراض الدالة على الله تعالى كما قال شارح جوهرة التوحيد، فاسمع إلى كلامه في ذلك الشرح ما أسمجه، وتنافره وعدم بيانه لوجوه التعلق المقتضية للدلالة والرابطة بين الدليل والمدلول، وإنما هي مجرد سرد الأشياء وعدها على وجه التخليط بين الأجسام والأعراض والأفعال، وهذا لفظه: فتستدل بها -أي: أحوال نفسك- على وجوب وجود صانعك وصفاته، فإنها مشتملة على سمع وبصر وكلام، وطول وعرض وعمق، ورضا وغضب، وبياض وحمرة وسواد، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ولذة وألم، وغير ذلك مما لا يحصى، وكلها متغيرة وخارجة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع حكيم، واجب الوجود، عام العلم، تام القدرة والإرادة، فتكون حادثة وهي قائمة بالذات لازمة لها، وملازم الحادث حادث أيضاً. انتهى بلفظه.

ولنوضح ما فيه من الخلل وإن كان فيه ما هو صحيح كما سنشير إليه فنقول: أما السمع والبصر فهما عرضان من الأعراض التي لا يقدر على إيجادها إلا الله تعالى، أحدهما محله الصماخ تدرك به الأصوات، والآخر محله الحدق تدرك به الأشخاص والصور والهيئات، ودلالتهما على الله تعالى ظاهرة؛ من حيث إنه لا

يقدر على أحدهما سواه. وأما الكلام فإن أراد به ذات كلام الإنسان نفسه من حيث إيجاده من العدم فلا يصح الاستدلال به على الله تعالى إلا إذا علم أن الإنسان يعجز عن إيجاده، والضرورة تدفعه، اللهم إلا أن يقال: الدلالة من حيث خلق القدرة عليه والتمكين في جعل الصوت على وجه دون وجه، كما قال تعالى: ﴿وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم٢٢]، فكان القياس بيان وجه الدلالة.

وأما الطول والعرض والعمق فهي ذات الإنسان، وذات جميع الأجسام، فكيف يجعلها من أحوال الإنسان ويسردها فيما هو خاص به، مع أن الأحوال هي الصفات العارضة، ولا بأس أن في ذلك دلالة على الله تعالى، ولكن الكلام السامج المتنافر أبعد في القبول من البليغ المتناسب.

وأما الرضا والغضب فيقال فيهما كما قيل في الكلام.

وأما البياض والحمرة والسواد فكان حقه أن يذكر الخمسة الألوان، بأن يذكر مع ذلك الخضرة والصفرة، فإن قيل: لأجل الاختصار. قلنا: كان الأنسب بالاختصار أن يقول: «ولون» فيعمها بأخصر لفظ، وفيه من البديع ما لا يخفى، كالموازنة للألفاظ التي قبله وبعده، والإيجاز حيث ينوب اللفظ الواحد عن الخمسة الألفاظ الموضوعة للخمسة الألوان وما يتفرع منها، كالفاقع واليَقَقِ والحالك ونحوها.

وأما استدلاله بالعلم والجهل فلا يستقيم أحدهما دليلاً على إثبات الصانع تعالى إلا إذا أُرِيدَ بالعلمِ العلمُ بالعشر الضروريات -التي هي علوم العقل- من حيث خلقها الله في المكلف، فكان يلزم ذكرها بخصوصها لا ذكر جنسها الأبعد؛ لأن جميع العلوم الدينية الأصولية والفروعية والتفسير والحديث والفرائض والنحو واللغة ونحوها لا يثبت كونها حقاً وديناً إلا بعد معرفة الصانع تعالى والإقرار بثبوته، فكيف تُجعل دليلاً على ثبوته؟! والعلوم الدنيوية

كالهندسة والمساحة والصناعات والحراثات والتِّجارات ونحوها لا دلالة فيها على إثبات الصانع تعالى؛ لاشتراك الخلق فيها وهم بين مثبت للصانع وناف له.

وأما الجهل فالاستدلال به أعجب [وأغرب](١)، وعن الصواب أعزب؛ لأنه لأنه نوعان بسيط ومركب، فالبسيط: عدم العلم بالشيء، والعدم ليس دليلاً على إثبات شيء، ويَلزَمُ منه أنَّ في جهْل مَن جهِلَ الصانعَ تعالى ونفاه سبحانه أو لم يخطر بباله نَفيٌ ولا إثبات- أنَّ في ذلك دلالةً على إثبات الصانع، فيصير كالاستدلال على وجود الغنى بوجود الفقر في شخص واحد.

والمركب: اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو عليه. فيصير اعتقادُ الفلاسفة أنه تعالى علة، وقولُ المجوس: إنه تعالى فاعل الخير بطبعه ولا يقدر على الشر، وقولُ المجسمة: إنه جسم- كلها ونحوها فيها دلالة على إثبات الصانع المختار، فيصير كالاستدلال بالجهل البسيط، وقد علمت بطلانه، وأنه كالاستدلال على غنى زيد بوجود الفقر فيه.

وأما الإيمان والكفر فالاستدلال بهما على الله تعالى في نهاية البطلان، واستحالة البرهان؛ لأن الإيمان هو الغرض المقصود من الاستدلال لأجل تحصيله، فكيف يجعل ثبوته دليلاً على ثبوته، فإن الخصم الجاحد لله تعالى النافي له سبحانه يقول لهم: أنا منكر ثبوت ما أنتم مؤمنون به، فكيف يصح أن تجعلوا إيمانكم به دليلاً على ثبوته؟ ولأن الكفر إن أريد به الجهل بالله تعالى البسيط أو المركب فقد مر إبطاله، وإن أريد به ما سواه من أصناف الكفر كتكذيب الأنبياء والكتب المنـزلة وعبادة الملائكة عليهم السلام، وكالتكذيب بالقيامة والجنة والنار والحشر، وتحليل ما حرم الله والعكس- فكل ذلك متفرع على إثبات الصانع تعالى، فكيف تُجعلُ أدلةً على إثباته تعالى؟

---

(١) نخ.

وأما اللذة والألم فالاستدلال بهما على الله تعالى مستقيم، إلا أن الألم لا يصح الاستدلال به إلا إذا كان من فعل الله تعالى كالمرض، دون المتولد من فعل العبد كالضرب ونحوه.

ثم قوله[١]: «وكلها متغيره وخارجة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم» يشير به إلى وجه الدلالة، ولا يخلو من خبط؛ فإن الجهل البسيط ليس خارجاً من عدم إلى وجود؛ لأنه أمر عدمي لا يتصف بالوجود، وكذلك الكفر إن أُرِيَد به الجهل البسيط، ثم الحكم على جميع المعدودة بالافتقار إلى صانع حكيم خبط ظاهر؛ لأنا قد بينا أن كثيراً منها ليس فيه دلالة على الله تعالى، ولأن الكفر والجهل لا دلالة فيهما على حكيم، بل على ضده، وهو الجهول اللئيم.

وأما قوله: «واجب الوجود، عام العلم، تام القدرة والإرادة» فليس فيما ذكره دلالة إلا على مجرد وجوده تعالى، دون الوجوب فبدليل آخر، وهو أنه لو كان تعالى محدثاً لاحتاج إلى محدث وتسلسل،. وكذلك كونه عام العلم وتام القدرة مأخوذان أيضاً من وجوه أُخَرَ لا من مجرد ما ذكره، فإن ما ذكره إنما يدل على مطلق القدرة ومطلق العلم، دون العموم والتمام فمأخوذان من أدلة ذلك، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى. وكذلك الإرادة لا دلالة فيما ذكره على عمومها لكل مراد، وإنما تتناول إرادة ما ذكره من تلك المعدودات، على أنه لا يُسَلَّم له أن الجهل والكفر مما تتناوله إرادة الله تعالى، وكذلك الرضا والغضب إنما يفعل الله منهما ما كان صلاحاً، كالرضا عن الطائع والغضب على العاصي، لا كل رضا وكل غضب كما يُفيده إطلاق عبارته.

وقوله: «فتكون حادثة وقائمة بالذات لازمة لها، وملازم الحادث حادث» إن جعل الفاء تفريعية فإما متفرع على ما ذكره أَوَّلاً في قوله: «وكلها متغيرة

---

(١) أي: قول شارح جوهرة التوحيد.

وخارجة من العدم إلى الوجود» ويكون قوله: «واجب الوجود عام العلم ..» إلخ استطراداً- فالكلام في بعضها مستقيم، وإما متفرع على ما ذكره آخراً، وهو قوله: «واجب الوجود عام العلم..» الخ فلا يستقيم؛ لأن حدوثها متفرع على اختلافها، وعلى كونه قادراً عليها وعالماً بها، لا على كونه واجب الوجود وعام العلم وتام القدرة إلا بعد إقامة أدلة هذه الأوصاف وإن كانت من لوازم كونه تعالى إلهاً خالقاً، لكنَّ المراد من الاستدلال ما لَزِمَ باللّزوم الأَوَّلي دون ما كان عن مراتب وأدلةٍ أخرى، فلا يفيد إلا بعد إثبات تلك المراتب بأدلتها.

وجَعْلُهُ العلمَ والإيمانَ والجهلَ والكفرَ من الصفات اللازمة للإنسان -كما يفهم من قوله أولاً: «فتنظر إلى نفسك»- مع جعلها كلها قائمة بالإنسان المخاطب- يلزمُ[1] منه المحال، وهو اتصاف المخاطب بتلك الأوصاف المتناقضة في كل حالة، وأنها لازمة له لا يقدر على الخروج منها، فلا ثمرة لدعائه إلى العلم والإيمان بالصانع تعالى؛ لحصوله عليه وملازمته له، ولا لدعائه إلى الخروج عن الجهل والكفر؛ لكونه لازماً له يستحيل خروجه عنه وعن العلم والإيمان، وهكذا كل إنسان.

فانظر أيها المطلع -رحمك الله تعالى- إلى ما في كلام هؤلاء المجبرة من التهافت والتنافر والكلام المستسمج تَعلم به صحة ما قيل، ولله در القائل وهو السيد الإمام المرتضى بن مفضل عليه السلام:

مـــن لم يكـــن آل النبـــي هداتـــه ... لم يـــأتِ فـــيما قالـــه بـــدليلِ
بـــل شـــبهة وتـــوهم وخيالـــة ... ومقالـــة تنُبـــي عـــن التظليـــلِ

فأين استدلال هؤلاء القوم من استدلال أئمة العترة الطاهرة، شموس الدنيا، وشفعاء الآخرة عليهم السلام، كالمؤلف لهذا المختصر المفيد؟ فتأمل كلامه الذي مر وما

(١) خبر قوله: «وجعله العلم ..» الخ.

سيأتي إلى آخر المختصر من الأَكَالِيم الآخذة من كل مبحث بأصله، وماسكة من كل معنى بمحجزه ومفصله، من دون إخلال بمراد، ولا مناقضة بمزاد، مع تناسب الألفاظ وتطابقها على أبلغ المعاني، وتواردها على أفصح المباني، وهذا كالخارج عما نحن فيه، ولكني أردت به تهييجَ قلب طالب هذا الفن وإهابَه إلى الفزع إلى علوم العترة النبوية والسلالة العلوية من أوَّل وَهْلَةٍ، ومِن عند الدخول في أول مسألة من مسائل هذا العلم الشريف الذي لا يعذر بجهله أحد.

تنبيه: [الاستدلال على الله تعالى بالسمع]:

اعلم أنَّ الاستدلالَ على الله تعالى بالسمع الذي هو الكتاب والسنة والإجماع مُتوقفُ صحته على العلم بهذه المسألة، فمن ثَمَّ لم يعتمد المؤلفون فيها إلا على الاستدلال بالعقل؛ لاستلزام الاستدلال عليها بالسمع الدورَ المحض.

قلت: وهذا إنما يصح ويُسَلَّم لزومُ الدور إذا استدل بالآيات الغير المثيرة، نحو قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [غافر٦٢]، فأما المثير -أي: المنبه للفكر والْمُوقظ له على ما في العالم من الصنع العجيب والانتظام الغريب- فيصح الاستدلال به كما ذكره الإمام القاسم عليه السلام في الأساس، وقرره سائر أئمتنا عليهم السلام، وإنما الخلاف في ذلك لأبي هاشم ومن وافقه، حيث ينـزلون جميع السمع في هذه المسألة ونحوها مما تتوقف صحة السمع عليه كمسألة عالم وغني بمنـزلة الدعوى، لكنه يقال لهم: هذا مسلم في غير المثير، فأما المثير فلا يسلم؛ لأن الاستدلال به ليس من جهة كونه كلام الله تعالى، بل من جهة أنه منبِّهٌ ومرشدٌ للفكر على ما ذكر فيه من الإحداث والاختلاف، وَلْنَذكر من ذلك آيتين في شأن الليل والنهار، ففيهما بلاغ وهدى وشفاء، وإلَّا فالقرآن مملوء من ذلك، وهما قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلا تَسْمَعُونَ (٧١) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ

تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴿٧٢﴾ [القصص]، ثم قال: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴿٧٣﴾﴾ [القصص]، ففيها من الدلالة على إثبات الصانع تعالى وتذكير العباد بنعمته الجليلة ومنته الجزيلة عليهم باختلاف الليل والنهار- ما لا يحتاج إلى إيضاح. وآيةٌ ثالثة شاملة لجميع أصناف العَالَم، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة]، فانظر إلى هذه الآية الكريمة، وتأمل ما ذكر فيها من الدلالات المفيدة والآيات العديدة على سبيل الإيجاز غير المخل، والإعراض عن الإسهاب الممل -على أن كلامه تعالى لا يملُّ ولا يَخْلَق على كثرة الرد- وبلاغتها في المعنى، فإنه لم يذكر فيها سبحانه الملائكة والجنة والنار ونحو ذلك مما لم يكن معلوماً عند المحتج عليه بتلك الآية، والموجه إليه الخطاب بها، وهو الإنسان المكلف؛ لأنه لا يصح الاحتجاج إلا بما هو معلوم عند المخاطب ذاتاً مجهولٌ[1] دلالة، فنبه على الدلالة بذكر اختلاف الليل والنهار صراحة، وغيرها ضمناً أو اقتضاء إن قدرنا المضاف -وهو «اختلاف»- في كل ما عُطِفَ وذُكِرَ بعد الليل والنهار. ثم ختم الآية بأبلغ ختام، وهو قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، فحكم لمن نَظَرَ وتَفَكَّرَ وعَلِمَ بذلك ثبوت الصانع الحكيم- بالعقل الوافر، وأدرج تعظيم المتفكرين العارفين في الإتيان بصيغة التنكير، وسَجَّلَ على مَن لم يتفكر ويتدبر في ذلك بعدم العقل ذمًّا له وإخراجاً له عن دائرة العقلاء، فسبحان من أحكم كلامه، ووضعه في أرفع درجات البلاغة،

(١) في المخطوطتين «مجهولًا» وهو غلط؛ لأنه معطوف على «معلوم».

وأوجده ورفعه عن طوق البشر ومشابهة كلام أهل الخلاعة، ولعمر الله إن وجود القرآن على هذا الوجه الذي يعجز عن الإتيان بمثله جميع المخلوقين كافٍ في الدلالة على إثبات الصانع الحكيم سبحانه، فكيف وما مِن مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا من سكون أو حركة في البر أو في بحور الماء إلا وفيه أدلة ظاهرة وبراهين قاهرة تدل على وجود القدير العليم:

فيا عجباً كيف يُعصى الإلـ ـه أم كيف يجحده الجاحدُ؟
ولله في كل تحريكة وتسكينة أبداً شاهدُ
وفي كل شيء له آيةٌ تدل على أنه واحدُ

وإذا تقرر من جميع ما مر أن العالم محدَثٌ، وأن محدِثه لا يصح أن يكون شيئاً مما يزعمه أهل الإلحاد كما مر حكايتها عنهم، وإبطالها كما مر أيضاً، وثبت في العقول بأن المحدَث لابد له من محدِث، ووجب عقلاً أنه لا يجوز العدول عن المعلوم إلى الخرص[1] الموهوم، بل يجب الاقتصار على ذلك المحقق المعلوم- وجب علينا القضاء والحكم **(بأن الذي أحدثها وصورها وخالف بينها)** ليس **(هو)** إلا **(الفاعل المختار، وهو)** الله الذي لا إله إلا هو **(الحي القيوم)** وأنه رب كل شيء وخالقه، وهو على كل شيء قدير.

ولنختم هذه المسألة العظيمة التي هي أساس كل ما عداها من مسائل أصول الدين وفروعه، وعلى مدار الجهل أو العلم بها أُفولُ الإيمان وطلوعُه- بالقصيدة التي أنشأها كاتبُ الأحرفِ غفر الله زلته في سنة (١٣٢٩هـ)، ثم عرضتها على شيخنا صفي الإسلام، وخاتمة المحققين في الكلام، أسكنه الله دار السلام، فَهذَّبها وقررها، فتشرفت بنظره الثاقب، وتجودت بتقريره الصائب، على أنها

(١) الخرص: الكذب.

شريفة لشرف موضوعها، وعظيمة لعظم منفوعها، وعلى المسترشد أن ينظر إلى المقال ولا ينظر إلى مَن قال، فلا غُنْيَةَ عن ذكرها في هذا المقام؛ لتضمنها جميع ما ذكر من الكلام، فحَسُنَ بذكرها في هذه المسألة الختامُ، وتَجَوَّدَ بإدراجها في هذا الموضع التمامُ، وأسأل الله أن يجعلها ذخيرة عند القيام:

تعالى الذي خص باسم القدم ... فليس الوجود له عن عدمْ
هو الواجب الدائم الأول ... هو الآخر المبتديء للأممْ
وكل الملوك فملك له ... ومُحْدَثُه صنعه المنتظم
وكل عزيز ذليل له ... وكل غني فمنه اغتنَم
وليس له في الورى مشبه ... وليس له مثل يُلتَأَم
تحير أهل النُّهى فانتهى ... ذكاهم عن الكُنْهِ أعمى أصم
ولم يدركوا غير أن الذي ... له الأمر مولاهمُ المُعْتَصَمْ
هو القادر العالم الحي محيي الخلا ... ئق بعد الفنا والعدم
سميع بصير خبير بهم ... مدبرهم في الحشا والظُلَم
هو المنشيء الخلق من نطفة ... مصورهم كيف ما شا أتم
ونوعهم فاستوى صنعه ... على اثنين فافهم صحيح القِسَمْ
فهذي ذكور وذا ضده ... وكلٌ فأفراده تُرتَسَم
بوصف له مانع لبسه ... إذا كان في اللبس قبح يضم
وإلا فقد يتفق وصفهم ... كنحو الغراب فكم ذا الحِكَم
وفي ملكوت السما عبرة ... وفي الأرض فانظر بفكر أتم
فتلك النجوم لها زينة ... دلائل في الليل إن قد هجم
مُسَيَّرة في بروج لها ... حثيثاً وبطئاً على ما حكم
وفيها سراج أضاء لنا ... دجى الليل حتى أزاح الظُلَم
على قَدَرٍ مشرقاً مغرباً ... وحجماً وحراً لقصد النعم
وفي القمر انظر فكم آية ... تدل على صانع ذي عظم

فأولــــه مشـــــبهٌ آخـــــره ... وبيــــنهما في اخـــتلاف أتـــم
وتســــييره ثـــم تقـــديره ... منـــازل للوقـــت كانـــت عَلَـــم
وتلـــك الجبـــال لهـــا عـــدة ... لـــئلا تميـــد بتلـــك الأُمـــم
وفيهـــا اخـــتلاف لأحجارهـــا ... خواصـــاً ولونـــاً وضـــخم الجِسَـــم
وفيهـــا ثـــمارٌ أعـــدت لنـــا ... عـــلى كـــل صـــنف وطعـــم وشَـــم
وفي البحـــر حـــوت عـــلى أصـــنافه ... وكـــم حليـــة فيـــه كـــي تُغتـــنم
ومــــاء الســــما عــــلى أنواعــــه ... وهيئاتـــــه وقتـــــه ملتـــــزم
ففـــي الصـــيف مقـــدار حاجاتنـــا ... إليـــه ومـــن بعـــد جحـــر ألم
ومـــن بعـــد يـــأتي عـــلى نســـقٍ ... لإحيـــاء زرع لتلـــك الأمـــم
هنيئـــاً مريئـــاً إلى تـــارة ... وفي تـــارة مفزعـــا ذو ألم
ومـــن بعـــد يقطعـــه حكمـــة ... لإينـــاع أثمارنـــا تصـــترم
وفي تـــارة بَـــرَدٌ نـــازل ... وفي تـــارة رحمـــة بالـــديم
وكـــم في الســـحاب وهيئاتـــه ... دلائـــل صـــدق عـــلى ذي القـــدم
وفي الـــريح كـــم تلـــق مـــن عـــبرة ... وأنواعهـــا أربـــعٌ في القِسَـــم
شـــمال بشـــام صـــبا مشـــرقاً ... جَنُـــوبٌ دَبُـــورٌ بعكـــس أتـــم
وكـــم نعمـــة في وجـــود لهـــا ... وقد تـــأت بـــالعكس قصـــد الـــنقم
وفي الطـــير كـــم تلـــق مـــن آيـــة ... وأصـــنافه لـــيس تحصـــى بفـــم
وفي كـــل صـــنف تـــرى نغمـــة ... خـــلاف أخيـــه تـــرى كـــم وكـــم
وفي بعضـــها كـــل لـــون أتـــى ... وبعـــض عـــلى واحـــد منـــتظم
وفي قبضـــها في الســـما عـــبرة ... تطـــير بأجناحهـــا لا القـــدم
وفي نســـلها خالفـــت غيرهـــا ... مـــن الحيـــوان وتلـــك الأمـــم
فســـبحان مـــن كَـــوَّن الكائنـــات ... وأوجـــدها بعـــد محـــض العـــدم

فقل لابن سينا وقل لأرسطا: هلموا إذا كنتم ذوي[1] حِكَم
أيا معشر الفيلسوف الذي تعامى عن الحق حتى ارتطم
أجبنا على سؤلنا إنكم على زعمكم حُكما في الأمم
أَعِلَّتُكم قصدت أنها تخالف ذا الصنع حتى انتظم
فكيف وذا الصنع في زعمكم قديم الوجود قديم الجِسَم؟
وهل قصدت بعده فاخبروا عن الأصل ما كان ثم الخرم
وإن قصدت قبل أوحاله خرجتم إلى قولنا الملتزم
وعدتم على قولكم علة إلى فاعل واحد في القِدَم
قدير عليم بلا مرية وحي مريد بما شا حكم
ففي قولكم علة فرية إذ القصد عنها محال عدم
وإن قلتمُ ليس قصد لها فَلِمْ كان فيه[2] اختلاف الأمم؟
ولما انتهى سُؤّلنا هاهنا وضاق الخناق بكم كالبُكَم
زعمتم عقولاً وأنفاسها وأفلاكها أثرت ما ارتسم
ونحن نعيد السؤال الذي جذمنا به أنفكم فانجذم
أتلك العقول وما بعدها هي الفاعلات فقولوا نعم
فواحدها كان كافٍ لنا ونمنعه اسماً لما لم يسم
وإن قلتمُ موجبٌ علةٌ فقد مَرَّ إبطاله وانصرم
وأيضاً فهل بينها عندكم تخالف أم لا نعيد الكلم
فإن كان قلنا فما شأنه وإلا فعَن ما اختلاف الأُمم؟
وعاد الكلام وما بعده إلى غير حَدٍّ بِهِ يعتصم
ولما سبرنا بأفكارنا طريقة أهل الهدى والظلم
علمنا الصحيح ببرهانه وبطلان برهان هذا الزعم

(١) في الأصل «ذوو» والصواب ما أثبتناه.
(٢) أي: في الصنع.

وصـــح لنـــا أن إيماننـــا — بخالقنـــا ثابـــت ملتـــزم
وإن نـــازع الفيلســـوف الشـــقي — فصـــارمنا باتـــك إن كَلَـــم
فحمـــداً لمـــن كـــان تأييـــده — لنـــا عاصـــماً عـــن مَـــزَلِّ القَـــدَم
وصـــلى وســـلم ربي عـــلى — شـــفيع المـــلا يـــوم بعـــث النســـم
مـــع الآل والصـــحب أتبـــاعهم — ذوي الفضل والدين أهـل الكـرم

[إذا علمنا أن للعالم صانعًا مختارًا فهل العلم بصفاته ضروري]:

تتمــة:

اعلم -وفقك الله وإيانا- أنا إذا علمنا أن للعالم صانعاً مختاراً فالعلمُ بكونه قادراً عالما حيًّا موجوداً ضروريٌّ لا يحتاج إلى استدلال؛ لأن من المعلوم البديهي أن الفعل يستحيل ممن ليس كذلك. وقد ذهب بعض علمائنا -رحمهم الله تعالى- إلى أنَّ العلمَ بذلك استدلالي لا ضروري، فيفردون لكل واحدة من تلك الصفات دليلاً مستقلاً، ومنهم المؤلف عليه السلام والإمام المهدي والمنصور بالله عليه السلام والقرشي صاحب المنهاج. والأول هو قول الجمهور، وهو الصحيح.

وتحقيق المسألة أن يقال: إن كانت الأدلة الدالة على حدوث العالم وإثبات صانعه اقتضت أنه فاعل مختار فلا شك أن العلم بكونه قادراً عالماً حيًّا موجوداً ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال، وإن كانت إنما دلت واقتضت ثبوت مؤثر فذلك لا يقتضي العلم الضروري باتصافه بتلك الصفات، فلا بد لكل واحدة منها مِن دليل مستقل، لكن الاستدلال على إثبات الصانع، وتصدير المسألة بقولِـهم: «إثبات الصانع» وقولـهم في أكثر مؤلفاتهم في نهاية الكلام عليها: «فثبت أن للعالم صانعاً مختاراً»- يُنَافِي ذلك، ويقضي أن العلم بتلك الصفات ضروري بعد تقرير أدلة إثبات الصانع المختار.

قالوا: إذا كانت الذات لا تُعلم إلا استدلالاً فصفتُها بالأَوْلى أَلَّا تُعلم إلا

استدلالاً؛ لأنه لا يمكن العلم بالذات استدلالاً والعلم بصفتها ضرورة.

قلنا: لم ندعِ أن العلم بالصفات ضروريٌّ بكلِّ حالٍ، بل قلنا: إنه بعد العلم بالذات سواء عُلمت الذات ضرورة كالمشاهدات، أو استدلالاً كالباري تعالى والملائكة والجن ونحو ذلك، والباري تعالى إنما عُلم بفعله المحكم، والفعل المحكم يستلزم العلم لنا ضرورة أنه لا بد أن يكون فاعله قادراً عالماً حيًّا موجوداً، وإلا لجوزنا فعلاً محكماً ممن ليس كذلك، فيؤدي إلى تجويز الفعل ممن هو عاجز جاهل ميت معدوم، وهو محال، أو تجويز الفعل بلا فاعل، وهو محال أيضاً. وكذلك العلم بصفات الملائكة والجن، فإنا بعد العلم بهم الاستدلالي - وهو إخبار الرسل عليهم السلام بهم، وأنهم أحياء مكلفون- فإنا نعلم ضرورة أنهم عند تكليفهم موجودون أحياء قادرون عالمون بما كُلِّفوه. وكذلك لو علمنا وجود ملك في أقصى الأرض علماً استدلالياً بما يرسله ويجهزه من الجنود والآلات الحربية- فإنا نعلم ضرورة أنه عند ذلك قادر عالم حي موجود.

قالوا: يحتمل التشكيك بالطبع ونحوه من المؤثرات على سبيل الإيجاب.

قلنا: محل هذا التشكيك عند الكلام على إثبات الصانع، لا بعد إثباته بالأدلة التي اقتضت أنه فاعل مختار فلا مجال لذلك، فتأمل.

وحيث قد عرفت أن المؤلف عليه السلام من أهل القول الثاني، فقد أفرد لكل مسألة فصلاً لذكر دليلها وتقرير العلم بها، وفي التحقيق لا مشاححة في نحو هذا، فهو كما في نزول الآيات على المؤمنين فيزدادوا بها إيماناً إلى إيمانهم ويقيناً إلى يقينهم، فعليه يكون انبناء ما سيصدر من القلم في أثناء هذا الشرح من الكلام الدال على كمال قدرته وإحاطة علمه تعالى على كل شيء وبكل شيء.

فصل: في الكلام في أن الله تعالى قادر

والفصل في أصل اللغة: هو الفارق بين الشيئين، وفي الاصطلاح: عنوان طائفة من المسائل سوى[(١)] ما ذكر قبله.

قال عليه السلام: **(فإن قيل: أربك قادر؟)** حقيقة القادر: هو من يصِحُّ منه الفعلُ مع سلامة الأحوال. قلنا: «من يصح منه الفعل» جنس الحد، يدخل فيه كل من صح منه الفعل، سواء صح منه ذلك لأجل ذاته كالباري تعالى، أو لأجل القدرة القائمة به كما في غيره تعالى من سائر القادرين على أفعالهم، كالملائكة عليهم السلام والجن وجميع الحيوانات. وخرج بإضافة الصحة إلى الفعل صدور المسببات عن أسبابها، فإنه لا يقال فيها: «صحةُ الفعل»، بل يقال: «صحة الأثر»، كانكسار الزجاج عند مصادمة الحجر، وسقوط الثقيل من أعلى إلى أسفل.

وقلنا: «مع سلامة الأحوال» ليدخل فيه ما إذا منع من الفعل مانعٌ بعد صحته من القادر عليه، كالصحيح القوي على المشي إذا قُيِّدَ بِقَيْدٍ منعه المشي فلا يخرج بذلك عن كونه قادراً على المشي. وكمصاحبة الضد للفعل المقدور، كأن يريد أحدنا المشي يمنة حال مشيه يسرة، فإن حصولهما جميعاً في حالة واحدة ممتنع، والمانع التضاد بين صفتي المشي، فإنَّ صفة كونه يَمْنَةً ضد صفة كونه يَسْرَةً، ولكن ذلك لا يخرج القادر عليه[(٢)] عن كونه قادراً على المشي يمنة، ولا عن كونه قادراً عليه يسرة، ولا يقال فيمن تعذر عليه الفعل لأجل التضاد: عاجز؛ لأن العاجز من تعذر عليه الفعل الممكن في ذاته، والمتضادات يستحيل الجمع بينها لاستحالة اجتماعها في ذاتها، فتأمل ذلك فهو بحث نفيس، ومنه يعلم أنه لا يصح أن يقال: إن الله تعالى

---

(١) ولا يعترض هذا الحد بالتنبيه؛ لأنه يزاد فيه: «علمت مما قبلها إجمالًا». (من حاشية على الأصل).

(٢) أي: على المشي.

عاجز عن الجمع بين الضدين، ولا أن يقال: إنه قادر على ذلك؛ لأن العجز والاقتدار على الفعل متفرعان على كون الفعل ممكنًا في ذاته، فأما وهو مستحيل في ذاته فلا يتصف بأيهما؛ لأن الوصف بأيهما يستلزم أن الفعل ممكن في ذاته، فهو غلط؛ لعدم صحته، وكذبٌ؛ لعدم مطابقته الواقع.

ويدخل فيه أيضاً فاقد الشرط المتمكن من تحصيله كالقيام وفتح الباب في رد الوديعة والمظلمة من الصحيح الحاضر، فإنه إذا ترك رد الوديعة والمظلمة بإخلاله بالقيام وفتح الباب لا يخرج بذلك عن كونه قادراً، فأما إذا تركهما لمرض مدنف[1] فإنه يخرج به عن كونه قادراً.

ويدخل فيه أيضاً فاقد الآلة كالدواةِ والقلمِ والرَّقِّ[2] في الكتابة في حق من يقدر عليها، فإن فقد ذلك لا يخرجه عن كونه قادراً، وهذا واضح.

فإن قيل: فهلا زِيْدَ في الحد «مَن يصح منه الفعل الممكن»، فَلِمَ حذفتم لفظة «الممكن» واستغنيتم عنها؟

قلنا: لأن المستحيل لا يقال له فعل، فلم يتناوله قولنا: «صحة الفعل» حتى يحتاج إلى إخراجه بما اعترض به السائل؛ إذ المستحيل ليس بشيء، فلا يتناوله العموم في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة١٠٩].

فإن قيل: فقد حددتم الشيء بقولكم: «هو ما يصح العلم به والخبر عنه» والمستحيل يصح العلم به، والخبر عنه بأنه لا يمكن وجوده، وهذا لا يسعكم إنكاره، وَلَئِنْ وسِعَكم إنكار دخوله في عموم قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ما أمكنكم إنكارُ دخوله في عمومِ في قوله تعالى: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة٢٩].

قلنا: أمَّا على أصل بعض أئمتنا عليهم السلام وبعض شيعتهم وبعض المعتزلة

---

(١) الدَّنَف -بفتحتين-: المرض الملازم. (مختار).

(٢) الرَّقُّ -بالفتح-: ما يكتب فيه، وهو جلد رقيق، ومنه قوله تعالى: ﴿فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾ [الطور٣].

والأشعرية القائلين بأن الشيء خاص بالموجود فقط فلا يرد السؤال، ولا يدخل في عموم الآيتين، وأمَّا على أصل بعض أئمتنا عليهم السلام وبعض شيعتهم وبعض المعتزلة القائلين بأن الشيء يتناول الموجود والمعدوم -كما مر تحقيق المذهبين- فإنهم يخصون المعدومَ الممكنَ وجوده بصحة إطلاق الشيء عليه، فلا يدخلُ في ذلك المستحيلُ، فلا يتناوله عموم الآيتين. وأمَّا أنه يصح العلم به والخبر عنه فقد قال سيدي شرف الإسلام الحسين بن الإمام القاسم عليهما السلام في شرح الغاية: وقد يعتذر عن هذا بأن المعدوم والمستحيل يسمى شيئاً لغة.

قلت: لكن النظر في ذلك هل حقيقة أو مجازًا؟ وعلى كل حال فالعقل هو الذي صرف اللفظ عن عمومه في: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ بإخراج ذات الباري تعالى والمستحيل، وأبقاه على ظاهره في: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ لأن ذاته والمستحيل من جملة المعلومات وليست من جملة المقدورات. وما ذكرناه من الحد هو على رأي جمهور أئمتنا عليهم السلام ومَنْ وافقهم من القائلين بأن صفات الله سبحانه ليست زائدة على ذاته.

وقال بعض أئمتنا عليهم السلام ومَنْ وافقهم: القادر: هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه أن يفعل وألَّا يفعل. وبعضهم يقول: لكونه عليها يصح منه الفعل مع سلامة الأحوال. ثم يفسرون تلك الصفةَ بكونه قادراً.

قلت: وهما في الاحتراز بمعنى الأول، إلا أنَّ هذين الحدين معترضان بأنهم فسروا الصفةَ بكونه قادراً وهم في تحديد القادر، وذلك معيب عند أهل الحدود، ومبنيان على أن الصفات أمور زائدة على الذات شاهداً وغائباً، ولا يسلم إلا في الشاهد، فأما في الغائب فسيأتي الكلام على ذلك وتحقيقه بمحله إن شاء الله تعالى.

واعلم أنه يُشْكِلُ على قولنا: «الله قادر وعالم» وقولنا: «زيدٌ قادر وعالم» بالنظر إلى الاشتقاق اللغوي؛ وذلك أنَّ القادر والعالم مشتقان من فعل القدرة والعلم كـ«ضارب» و«قاتل»، وهذا المعنى في وصفنا لله تعالى بأنه تعالى قادر وعالم بمعنى

أنه خلق لنفسه القدرة والعلم حتى صار لأجلهما قادراً عالماً- باطلٌ قطعاً، بل مستحيل؛ لاستلزامه الحدوث، وأنه قبل ذلك بالضد من ذلك، تعالى الله عما هنالك، وفي وصفنا زيداً بأنه قادر وعالم باطلٌ أيضاً؛ إذ لم يكن زيد فعل لنفسه القدرة والعلم حتى يشتق له اسم فاعل منهما، بل الله الذي خلق له القدرةَ والعلمَ الضروري ابتداءً، والاستدلالي قيل: متولد مِن فعل العبد بالنظر الصحيح، ويمكن أن يقال: يخلقه الله عند النظر الصحيح كما يخلقه عند تواتر الخبر بالمخبَر.

والجواب والله الموفق للصواب: أن هذا الإشكال المركب من قواعد الاشتقاقات اللغوية لا يلتفت إليه مع معارضته للأدلة العقلية القطعية واعتضادها بالأدلة السمعية؛ لأن الاشتقاق تارةً يكون لمن فَعَلَ الفعل كـ«قام» و«ضرب»، وتارةً لمن قام به المعنى كـ«مرِض» و«مات»، وتارة لمن لم يفعل ولا قام به المعنى كـ«أنبت الربيع البقل»، وتارةً يسند الفعل إلى السبب، وتارةً إلى الْمُسَبَّبِ، وتارةً إلى المكان، وتارةً إلى الزمان، ونحو ذلك من الاشتقاقات والإسنادات الواقعة على وجه الحقيقة أو المجاز، وقد علمنا باستقراء اللغة وصَدَّقَ ذلك العقلُ بأن القادر مَن صح منه الفعل مع قطع النظر هل تلك الصحة لأجل ذاته بِلاَ قدرة فعلها لنفسه أم بقدرة فعلها له غيره أم لماذا كانت تلك الصحة؟ وكذلك في عالم، ومع ورود السمع بتسمية الله تعالى نفسَه وغيرَهُ قادراً عالماً من دون قرينة تدل على المجاز في الطرفين، فعلمنا أنهما حقيقة في قولنا: الله تعالى قادر عالم، وفي قولنا: زيد قادر عالم، ذكر معنى بعض ذلك في شرح الأساس عن بعضهم، وقال: إنه اعْتُرِضَ به على بعض الأئمة عليهم السلام أنه يلزم منه الجبر؛ لأن زيدًا في الحقيقة مُقَدرٌ ومعلم، وليس بقادر وعالم، وأجاب عليه بأنه يسمى قادراً عالماً مجازاً بإذن الشرع؛ وأن المجاز إذا اشتهر لا يحتاج إلى القرينة. وهذا الإلزام والجواب فيه ما فيه كما ترى، وإنما الإشكال فيه والإلزام الذي يعترض به عليه هو ما صدرناه في أول البحث، وجوابه ما ذكرناه، ولم يجعلِ البحث في شرح الأساس إلا في هذا الطرف الأخير،

وهو وارد في الطرفين، والجواب مشتمل عليهما، والله أعلم.

نعم، فإذا قيل لك: أربك قادر **(أم غير قادر؟ فقل: بل قادر)** على كل شيء، ولا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، وهذا مذهب جميع من أقرَّ بالصانع المختار، إلا أنه يلزم المطرفية ألَّا يكون قادراً؛ لأنهم لَمَّا أسندوا الفعل على اختلافه وأنواعه إلى الأصول الأربعة: الماء والنار والهواء والتراب مع أنها عندهم ليست قادرة- لَزِمهم[1] إبطال الدليل الدال على أن الله سبحانه وتعالى قادر؛ حيث جَوَّزُوا فعلاً من غير قادر. لا يقال: قد قلتم: إن العلم بأن الفعل لا يصح إلا من قادر ضرورة، ولا يحتاج إلى الاستدلال؛ فلا يرد عليهم هذا الإلزام؛ لأنا نقول: إن العلم بذلك ضروري، لكنهم نقضوه وباهتوا بإسنادِهم التأثيرَ والإحياءَ والإماتةَ إلى تلك الأصول الأربعة، فَأَجْرَيْنَا الكلام معهم على التنـزل؛ ليُعرف بطلان ما اعتقدوه من التأثير لها، وهذا واضح.

قال عليه السلام في الاستدلال على أن الله تعالى قادر جرياً على قاعدة بعض أئمتنا أنَّ العلم بذلك بعد إثبات الصانع يحتاج إلى استدلال كما مر في حكاية القولين: **(لأنه أوجد هذه الأفعال التي هي العالَمَ)** والعَالَمَ في اصطلاح المتكلمين: اسم لجميع ما عدا الله سبحانه، قيل: إنه مشتق من العلم، فإمَّا لما[2] به يُعْلَم الباري تعالى فيتناول كل ما سواه، وإما لمن يقوم به العلم فيتناول الملائكة والثقلين، وعليه جاء صيغة جمع العقلاء في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ **(والفعل لا يصح إلا من قادر له)** عَدَّاه باللام وهو مما يتعدى بـ«على» لأنه ضمنه معنى مالك ليشير إلى نكتة أخرى، وهي مع كون الله تعالى قادراً على كل شيء فهو مَالِكٌ لكل شيء ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِ وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحديد٢].

---

(١) جواب «لَمَّا».
(٢) متعلق بـ«مشتق».

دليل لهم: أنا وجدنا في الشاهد حيين كزيد وعمرو، الأولُ حاول حملاً ثقيلاً فحمله، والآخر حاوله فتعذر عليه، فيجب أن يمتاز الأول عن الآخر بمزية لولاها لَمَا صَحَّ منه ما تعذر على الآخر، وقد عَبَّرَ أهلُ اللغة عن تلك الْمَزِيَّةِ بأن سموا الأول قادراً، دون الآخر فسَمَّوهُ عاجزاً، والله تعالى قد صح منه ما تعذر على غيره، وهو العالَـم؛ فيجب أن يكون قادراً. وهذان الدليلان كما ترى يلحقان بالعلم الضروري، وإنما تحريرُهما على هذه الكيفية زيادة في الإيضاح، فلا ينافي ما مر عن جمهور أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أن العلم بذلك بعد إثبات الصانع تعالى ضروري. ويمكن المناقشة على هذين الدليلين بأن غايةَ مفادهما صحةُ أن يطلق على الله تعالى لفظة «قادر»، لا أنهما المفيدان ثبوت معنى القادرية له تعالى. دليله أن الصغرى في هذين الدليلين هي عين مسألة إثبات الصانع، وهي في الأول قوله: «لأنه أوجد هذا العالم»، وقولهم في الثاني: «والله تعالى قد صح منه ما تعذر على غيره وهو العالَم»، والكبرى فيهما هي عين النتيجة، وهي قوله في الأول: «والفعل لا يصح إلا من قادر»، وقولهم في الثاني: «ومن صح منه ما تعذر على غيره فهو قادر»، فلم يكن في الاستدلال تأسيس فائدة معنوية، بل تأكيدٌ لقضية ضرورية، وتمشية لقاعدة لفظية على مسلك اللغة العربية، فصار حال هذين الدليلين في إفادتهما التأكيد دون التأسيس كحال قولنا: «العشرة زوج؛ لأنها منقسمة بمُستو[1]»، فإن قولنا: «لأنها منقسمة بمستو» ليس دليلاً على صحة قولنا: «العشرة زوج»؛ لأن كون العشرة زوجًا معلوم ضرورة، يعلم ذلك جميع العقلاء حتى النساء والصبيان وبُلْه الرجال، ولو كانت دليلها لَلَزِمَ ألَّا يعلم أحدٌ أن العشرة زوج إلا مَن علم أنها منقسمة بمستوٍ، مع أن النساء والصبيان ونحوهم يعلمون ذلك من دون أن يتوقف علمهم بذلك على العلم بأنها

---

(١) «بمتساويين» نخ.

منقسمة بمستو، بل أكثر أهل النظر يعلمون أنها زوج قبل أن يخطر لهم انقسامها بمستو على بالٍ أو يمر لهم ذلك على خيال.

[أبحاث متفرعة على كونه تعالى قادرًا]:

وإذا ثبت أن الله تعالى قادر على حسب ما مر من الخلاف هل ذلك ضروري بعد إثبات أنه صانع العالم أم استدلالي- فاعلم أنه يتصل بهذه المسألة أبحاث متفرعة على كونه تعالى قادراً:

الأول: أن الله تعالى قادر على ما يفعله من جميع أفعاله تعالى اختراعاً، بمعنى أن ذلك ليس على سبيل الاحتذاء والاقتداء بفعل غيره، ولا مباشرة ولا تعدية، بل متى أراد شيئاً **(أوجده تعالى من دون مماسة ولا بآلة)** لأن المماسة والآلة مِن شأن الأجسام المحدثة المحتاجة إلى الآلة، والله سبحانه قديم غني لا تجوز عليه الحاجة كما سيأتي تقرير ذلك في محله، وقد مثل سبحانه وتعالى لكيفية إيجاده واقتداره على إيجاد ما أراد أن يوجده بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس٨٢]، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل٤٠].

وقال أبو الهذيل: بل هو على حقيقته. قلنا: يلزم الاحتياج إلى لفظة «كن»، وأيضاً فلفظة «كن» من جملة أفعاله تعالى فتحتاج إلى «كن»، و«كن» إلى «كن» فيتسلسل.

الثاني: أن مقدوراته سبحانه وتعالى لا تنحصر ولا تنتهي إلى حد؛ لأنه تعالى قادر بذاته، ولا اختصاص لذاته بمقدور دون مقدور، فيجب أن يقدر على المقدورات، ومِن كل جنسٍ ونوعٍ منها ما لا نهاية له بحدٍّ ولا عدٍّ، وهذا فيما يقدر عليه، فأما ما أوجده فهو محدود معدود في علمه تعالى؛ لأنه عالم بكل شيء، وعلى هذا المعنى يُعلَمُ مصداق قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ

أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان٢٧]، حيث أخبر سبحانه أن هذا البحر الذي تجري فيه السفن على سعته وعمقه لو كان مداداً، ثم كتبت به الكلمات المعبر بها عما يقدرُ عليه الله تعالى ويعلمه- لنفد هذا البحر، ثم إذا أتي ببحر آخر مثله لنفد كذلك، ثم كذلك إلى سبعة أبحر. ولقد وقعت مذاكرة من الحقير لبعض مشائخ عصرنا وطلبت منه تصوير المسألة وتحقيق كيفيتها حتى يعلم يقيناً صحة الخبر مع قطع النظر عن قائله، فلم يجد غير أن اعتمد على مجرد الآية وكونها كلام أصدق القائلين، فقلت له: لا شك أن ذلك دليل كافٍ حيث إنه تعالى لا يقول إلا الحق، وهذا في الحقيقة دليل سمعي، ولكن كيف الدلالة العقلية المخرجة للمسألة إلى حيز الظهور الشاهد بمصداق الآية الكريمة؟ فلم يجد سبيلاً إلى ذلك، فقلت له: ألا تروا أن الله تعالى قد خلق السبع السماوات والأرض وما بينهما، وسيخلق الجنة والنار وغيرهما من مخلوقات الآخرة؟ فقال: نعم، فقلت له: ثم هو سبحانه قادر على أن يخلق مثله ومثله ومثله إلى ما لا ينتهي، فإذا تكلمنا في أجزاء ذلك كله باعتبار الجوهر الفرد، وقلنا: في كل جسم من أجسام السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما، وكذلك الجنة والنار وسائر المخلوقات التي ستوجد في الدنيا والآخرة، وقلنا في كل جوهر منها -وهو الجزء الذي لا ينقسم-: هو بالنسبة إلى الآخر إما مجتمع معه أو مفترق، وأيما كان فإما من جهة اليمين أو الفوق أو الأمام أو أضدادها، ثم المفترق إما ببعد أو بقرب، فيستلزم الكلام في كمية ما بينهما من الجواهر، فيحتاج كل جوهر إلى كلمات يعبر بها عما بينه وبين الآخر من تلك الأجزاء ومن أي الجهات، وكل منها[١] في نفسه محترك أو ساكن، وماذا

(١) إنما قيل: «منها» ولم يقل: «منهما» أي: من المجتمع مع غيره والمفترق عنه ليعود الضمير إلى الجواهر في قوله: فيستلزم الكلام في كمية ما بينهما من الجواهر. مع إرادة العموم لجنسها أجمع، فيدخل الجوهران المجتمعان والمفترقان مع ما بينهما. (من خطه رَحِمَهُ اللهُ).

طَعْمُهُ؟ وماذا لونه؟ وماذا خواصه ومدة لبثه في الوجود؟ ومتى عَدِم؟ فيعلم سبب عدمه، على أنه لا حصر لتلك الأسباب لتعددها بتعدد الذوات التي طرأ عليها العدم إلا للعليم بكل شيء سبحانه وتعالى، ونسبة كل جوهر من الآخر باعتبار القَبْلِيَّة والبَعْدِيَّة والمصاحبة، على جهة التلازم أو عدمه، فإذا فرغ من كتب جميع الكلمات المعبر بها عن جميع الأحوال المذكورة في جميع الجواهر الدنيوية والأخروية، ثم أخذ في كتب أحوال ما هو قادر عليه وهو مثل ذلك كله، ثم أخذ في كتب أحوال مثل ذلك ثم كذلك، فلا بد قطعاً ينفد هذا البحر وتنفد بعده السبعة البحار وأكثر منها، وجهة الإمكان والقادرية لله تعالى باقية مفتوحة لا تنسد إلى ما لا نهاية له. فقال: صحيح صدقتم، بهذا يعلم مصداق الآية الكريمة مع قطع النظر عن قائلها الذي هو أصدق القائلين، هذا معنى ما جرى من المذاكرة وأكثره باللفظ، والله ولي التوفيق.

وأما الاعتماد على مجرد الآية وأنها كلام أصدق القائلين فإنما يفيد العلم على القول بالعدل، دون القول بالجبر؛ لأنه لا يمتنع على أصول المجبرة أن يدخلَ الكذبُ في خبره، تعالى عن ذلك؛ إذ ليس بمنهي أنْ يخبر عن شيء بخلاف ما هو عليه، فلا تفيد الآية على قولهم: إن الأمر في شأنه تعالى كما ذكر؛ لاحتمال الصدق والكذب فيها على أصلهم الباطل.

وأما على أصل العدلية من أن الكذب قبيح لأجل ذاته لا لأجل النهي عنه، وإنما النهي من لوازمه اللازمة لقبحه- فلا يتأتى تجويز الكذب في خبره تعالى، فهو أصدق القائلين عند العدلية يقيناً، وعند المجبرة تسليماً ظاهراً، وأما باطناً فهو على مذهبهم الباطل وأصلهم العاطل أكذب الكاذبين؛ لأن كل كذب في الواقع من ابتداء التكليف إلى منقطعه فالله عندهم فاعله وخالقه ومريده ومقدره، وكل كذب مُجَوَّزُ الوقوع مما لم يكن قد قال به أحد- كأن يذهب بعض الكفار إلى القول أن الآلهة التي لها ملك السماوات والأرض هي ثلاثون أو

أربعون أو نحو ذلك من أنواع الكفر التي لم يكن قد ذهب إليها قائل- فإن مذهب المجبرة يقضي بجواز أن يخبر الله سبحانه وتعالى بذلك، ويُعْلِمَ الخلقَ ويتعبَّدَهم به؛ لأنه غير منهي عنه، وهذه من أعظم فواقرهم، فاحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون، وهذا كالخارج عما نحن بصدده إلا أنه انْجَرَّ إليه الكلام استطراداً من الاستدلال بالآية الكريمة.

الثالث: أن الله تعالى قادر على فعل القبيح، ولكن يستحيل حصوله منه تعالى من جهة كونه عدلاً حكيماً، لا من جهة أنه عاجز عنه فلا، بل هو على كل شيء قدير، وهذا قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور، خلافاً للنظام والمجبرة.

أما النظام فشبهته أنه لا يمكن أن يفعل القبيح إلا مع الحاجة إليه أو الجهل بقبحه، وكلاهما محال، وما تفرع على المحال فهو محال.

قلنا: لكن هذا لا يستلزم خروجه عن كونه قادراً عليه، وإنما يستلزم ألَّا يفعله لئلا يكون محتاجاً أو جاهلاً، فينـزه عن فعل القبيح كالظلم والكذب لذلك لا لكونه غير قادر عليه، ولأن المعلوم في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ﴾ [محمد١٩] أنه تعالى قادر على حذف «إلَّا» فيصير الخبر كذباً، وأن يعذب الطفل والمؤمن بغير ذنب فيصير التعذيب ظلماً.

وأما المجبرة فبناءً على أصلهم أن قبح القبيح للنهي عنه فلا يقدر على القبيح؛ لاستحالة المقتضي لقبحه وهو النهي.

وقال أبو الحسين والشيخ محمود: إنه ممكن منه تعالى بالنظر إلى القادرية، مستحيل بالنظر إلى الداعية.

وهذا في المعنى كالأول، إلا أنه لا يجوز عندنا إطلاق الداعية على الله؛ لإيهام الحاجة، ذكره شيخنا رحمه الله تعالى.

الرابع: أن الله تعالى يقدر على عين ما قدر عليه العبد؛ لأنه من جملة الممكنات، فوجب شمول قادريته تعالى على مقدورات العباد، ولأنه قادر على ذلك قبل وجود

خلقه، فلا يمنع من ذلك وجودهم، ولأنه يلزم ألَّا يكون قادراً إلا على مقدور لا قادر عليه؛ فيلزم تعجيزه تعالى، ذكره شيخنا رحمه الله عن قدماء أئمتنا عليهم السلام، قال: كذا قالوا، ولم أجده. وقال القرشي في المنهاج وحكاه عن الجمهور: إنه محال، وهو ظاهر عبارات أكثر المتأخرين كالنجري والمهدي عليه السلام وغيرهم.

قلت: هذه المسألة التي يُعَبِّرُ عنها كثيرٌ من المتكلمين بقولهم: مقدور بين قادرين، وعبر عنها القرشي بقوله في بعض المواضع: تَزايدُ الوجود، وربما يتوهم بعضهم أنها مسألة تحصيل الحاصل؛ فينبغي تفصيل الكلام في ذلك، وبيان مواضع الخلاف والوفاق من ذلك، وبيان ثمرة كل ما هنالك، فأقول -وبالله التوفيق-: الذي يظهر -والله أعلم- أنها ثلاثة أطراف:

الأول: ما تصدر به البحث، وهو أن الله تعالى قادر على عين ما قدر عليه العبد.

الثاني: مسألة مقدور بين قادرين.

الثالث: مسألة تحصيل الحاصل.

فبعض العلماء يجعل الجميع شيئاً واحداً، ويحيلها جميعها؛ لأنها عنده ترجع إلى تحصيل الحاصل، وبعضهم يفرق بينها، ويصحح الأول دون الأخيرين، وبعضهم يصحح الأولين، واتفقوا على إحالة الثالث.

أما الطرف الأول: فقد تقدم الكلام فيه بما هو الحق الذي دلت عليه الأدلة المذكورة؛ ولأنه من جملة الأشياء الممكنة في ذاتها، فدخل في عموم قولنا: «إنه تعالى قادر على كل شيء»، فلا وجه لإحالته. وجعلُهم له من باب تحصيل الحاصل غيرُ مسلم؛ لأنا نفرض الكلام -مثلاً- في كتابة بسم الله الرحمن الرحيم أو نقل حجرة من مكان إلى غيره، فإن كتابة ذلك ونقل تلك الحجرة مقدور لزيد، ولا شك أن الله تعالى قادر على ذلك؛ فقد قدر تعالى على عين ما قدر عليه العبد بلا شك، فقد حصل مطلوبنا، ولا أظن أحداً يخالف في ذلك.

وثمرةُ القول بذلك عدمُ لزوم تعجيز الله تعالى، ووصفُهُ بشمول قادريته تعالى

على كل شيء، فأمَّا تعليلهم إحالة ذلك بأنه إنْ فَعَلَهُ زيد فهو فِعْلُهُ، فصدورُ ذلك الفعل من جهة الله تعالى مستحيل، وإنْ فَعَلَهُ الله تعالى فهو فِعْلُهُ تعالى، فصدورُ ذلك الفعل من زيد مستحيلٌ- فأمرٌ وراء ذلك؛ لأن الفعل بعد صدوره وانقضائه مستحيل بكل حال، فلا وجه لقولهم: إن الله تعالى لا يقدر عليه وإنما يقدر على جنسه وعلى مثله؛ لأن ذلك جار فيما فعله زيد، فإنه بعد أن يفعلَ الفعل يستحيل عليه أن يفعل عين ذلك الفعل، وإنما يقدر على جنسه وعلى مثله، فتبين لك بهذا أن ذات الفعل الذي يقدر عليه زيد هو مقدور لله تعالى.

[مسألة مقدور بين قادرين فأكثر]:

وأما الطرف الثاني: وهو مسألة مقدور بين قادرين فأكثر، فإن عُنِيَ بذلك وأُرِيدَ به مقتضى اللفظ والعبارة فلا يسلم إحالته؛ لأن كتابة ونقل ما ذكر في المثال مقدورٌ لله ومقدور لزيد ومقدور لعمرو ولغيرهما من سائر القادرين. وإن أُريدَ به مفعول من فاعلين على سبيل الاشتراك فلا تسلم الإحالة، بل ذلك ممكن عقلاً ضرورة بأن يمتلكا قلم الكتابة معاً ويكتبا ذلك من أول حرف إلى آخر حرف، أو يمسكا الحجر معاً ويرفعاها في حالة واحدة. وإن أُريدَ على سبيل الاستقلال بأن يُوجَدَ ذلك الكَتْبُ والنقلُ جميعه من زيد فوجوده من عمرو قبل ذلك ممكن؛ لأنه مقدور له، وحال فعل زيد له مستحيل على عمرو، وبعده مستحيل عليهما جميعاً، فمَن قال: مقدور بين قادرين ممكن -كصاحب الأساس وشارحه عليهما السلام وغيرهما- أراد به الصورة الأولى، وهي ما إذا كان على سبيل الاشتراك، وكذلك إذا أراد عمرو فعل ذلك قبل أن يفعله زيد، فإنه قبل ذلك مقدور لهما ولغيرهما كما عرفت. ومن قال: مقدور بين قادرين محال -كالمهدي عليه السلام وغيره- فمراده على سبيل الاستقلال، فحال وجود الفعل من زيد أو عمرو فإنه يستحيل عند ذلك فعله على الآخر، وبعد وجوده مستحيل عليهما معاً وعلى غيرهما كما عرفت؛ لأنه من باب تحصيل الحاصل.

وثمرةُ القول الأول: عدمُ لزوم تعجيز الله تعالىٰ عن فعل شيء، ووصفُهُ تعالىٰ بشمول قادريته علىٰ كل شيء.

وثمرة القول الثاني: تنزيهُ الله تعالىٰ عن تجويز مشارك له في خلقه الأجسام والأعراض الضروريات، التي هي الألوان والروائح والحياة ونحوها، وأن أفعال العباد المعلوم صدورها منهم لا يصح أن تكون من فعل الله تعالىٰ، وأما أنها مقدورة له وهو قادر عليها لو أراد أن يفعلها فلا يختلف في ذلك اثنان. فعلمت بهذا حُسْنَ مقصد الجميع، وهي الملاحظة لتأكيد قواعد التوحيد والعدل وحراستها عن المناقضة، فهم سلام الله عليهم سفن النجا ومصابيح الدجىٰ.

[مسألة تحصيل الحاصل]:

وأما الطرف الثالث: وهو تحصيل الحاصل، فقد علم مما مر، ولا خلاف في إحالته، ولا يلزم منه تعجيز الباري تعالىٰ؛ لأن مَن فَعَلَ شيئاً لا يقال له عاجز عنه، بل قادر عليه، فيوصف سبحانه وتعالىٰ بأنه قادر علىٰ خلق السماوات والأرض، بمعنىٰ أن صدورهما عنه تعالىٰ علىٰ وجه إن شاء فعل وإن شاء ترك، وأنَّه قادر علىٰ إعدامهما بعد وجودهما، لا بمعنىٰ تحصيلهما بعد حصولهما؛ لأن ذلك تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل محال، فلا يقال فيه قادر ولا عاجز؛ لأن كلا الوصفين متفرعان علىٰ الإمكان، وهو غير ممكن.

وثمرةُ القول بأن تحصيل الحاصل محالٌ: هي إبطالُ زعم مَن يُسند بعض أفعال الله تعالىٰ إلىٰ غيره من الأولياء أو الجن أو الملائكة أو الأصنام أو العلل أو الطبائع. فعَلِمَتَ أن الجميع مِن أهمِّ المسائل وأنفعها، وأنه لا خلافَ متحققٌ بين الأئمة عليهم السلام يعودُ إلىٰ المعنىٰ المخل بقواعد التوحيد والعدل، وكيف يَتَأَتَّىٰ ذلك في خَلَدِ عاقل وقد جعلهم الله تعالىٰ قرناء الكتاب، وأماناً لهذه الأمة من نزول العذاب!

الخامس: زعمت المجبرة أن الله تعالى هو المؤثر في مقدور العبد ولا أثر لقدرة العبد فيه، ذَكَرَ معنى ذلك شيخُنا رَحِمَهُ اللَّهُ في السمط، قال: وهو أصل الجبر، وسيأتي في بابه.

السادس: زعم أبو القاسم البلخي من المعتزلة: أن الله تعالى لا يقدر أن يخلق فينا علماً ضرورياً فيما علمناه استدلالاً، وأن معرفة الخلق للباري تعالى في الآخرة استدلالية، ذكر معنى ذلك شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ في السمط، قال: وهذا بناءٌ على أصله أن المعارف استدلالية، وهو باطل.

السابع: زعم القرشي صاحب المنهاج من أصحابنا وغيرُه من الزيدية والمعتزلة أن للقادر بكونه قادراً حالاً به فارق العاجز، وسووا في ذلك بين الباري تعالى وغيره من سائر القادرين، قالوا: والمرجعُ بذلك الحال إلى صفة يختص بها القادر. وقال أبو الحسين: المرجعُ بذلك إلى مزية يمتاز بها الباري تعالى عن غيره، وإلى صحة البنية وتناسب الأعضاء والطبائع فيمن عداه تعالى. والجمهورُ قالوا بمثل قول القرشي في الشاهد، فإن معنى كونه قادراً أنَّ به صفة يختص بها، وهي القدرة المحدثة القائمة بذات زيد حين أن حاول حملاً ثقيلاً فحمله، الخالية عن عمرو حين أن حاول ذلك الحمل فتعذر عليه، وليست نفس صحة البنية وتناسب الأعضاء والطبائع كما يقول أبو الحسين، بل أمر وجودي خلاف ذلك، قد يكون معه وقد لا كما في كثير من أهل الرفاهية يعجز عما يفعله غيره مع حصول ما ذكر. وأما الباري تعالى فهو قادر بذاته لا لأجل حال ولا لمزية، بل ذاته عز وجل متمكنة من كل شيء بمجردها، لا لما ذكر ولا لغيره.

وقالت المجبرة: بل القادر شاهداً وغائباً لا يكون قادراً إلا بقدرة هي معنى قائم به كما ذكرناه في الشاهد، ولكنها في الباري تعالى قديمة قائمة بذاته تعالى لا على وجه الحلول.

وهذا هو الزيغ الشديد والضلال البعيد؛ للزوم قيام المعاني بذاته وإثبات قديم سواه، وسيأتي تقرير القول المختار وإبطال جميع ما عداه في آخر الكلام على صفات الإثبات.

[بيان أجناس المقدورات وأنواعها وتعدادها]:

الثامن: في بيان أجناس المقدورات وأنواعها وتعدادها:

أما بيانها وتعدادها فهي ثلاثة وعشرون جنساً: الأجسام، والألوان، والروائح، والطعوم، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحياة، والشهوة، والنفرة، والفناء، والقدرة، فهذه ثلاثة عشر لا يقدر عليها إلا الله تعالى. وخالف قومٌ في بعض الألوان والحرارة، فادعوا قدرة العبد على ذلك، كتبييض الناطف[1] عند الضرب، وتسويد الحبر عند خلط العَفْص[2] والزاج[3]، ووجود الحرارة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى، فقالوا: إن ذلك متولد من فعل العبد، والمتولد من فعلٍ مفعولٌ لفاعل ذلك الفعل.

قلنا: لا يسلم، بل يحدثه الله تعالى عند ما ذكر لمصالح عباده. وهذا الجواب أولى من الجواب الذي في القلائد أن ذلك لَوْنٌ كان كامناً فبرز؛ لِمَا فيه من مشابهة قول أهل الكمون والظهور.

والعشرة البقية: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأفكار، والأصوات، والآلام، فهذه العشرة مقدورة لله تعالى وللعباد؛ لتمكينه تعالى إياهم منها. ولا يشكل عليه عد الظنون منها مع أن الله تعالى متعال عن الظنون؛ لأن المراد قادريته تعالى على إيجاد ذلك في غيره كالشهوة والنفرة.

---

(١) الناطف: نوع من الحلوى سمي بذلك لأنه ينطف قبل استضرابه، أي: يقطر. (المصباح المنير).

(٢) العفص: الذي يتخذ منه الحبر، مولد وليس من كلام أهل البادية. (صحاح).

(٣) الزاج: يقال له: الشب اليماني، وهو من الأدوية، وهو من أخلاط الحبر. (لسان).

وتنقسم إلى مدركة وغير مدركة، فالمدركة الستةُ الأُوَل من الثلاثة عشر الأُوَل، والأصواتُ، والآلام من الأخيرة. وغير المدركة باقيها، هكذا قاله الجمهور.

واعترض عليهم الإمام عز الدين بن الحسن في المعراج شرح منهاج القرشي، فنازعهم في الحصر بالخشونة والنعومة والملامسة.

قلت: وهو اعتراض جيد، ولا معنى للحصر إلا باعتبار الوجدان وهو لا يفيد الحصر.

قلت: وفي عد الرطوبة واليبوسة من غير المدركة نظر؛ لأنه يمكن إدراكها بحاسة اللمس، فتأمل.

وأما أنواعها: فأنواع الأجسام لا يتأتى العلم بها إلا لله تعالى؛ لأن الحيوانات على جميع أصنافها داخلة فيها ولا معلومية لنا بكمية أنواعها، وكذلك الجمادات.

وأما الألوان فباعتبار الوجدان خمسة: البياض، والسواد، والحمرة، والصفرة، والخضرة، وما عداها من الأزرق والأدخن واليَقَقِ ونحو ذلك يرجع إليها.

والطعوم خمسة أيضا: الحلاوة، والحموضة، والمرارة، والنفاحة، والملوحة، وما عداها يرجع إليها.

وأما الروائح فلا تنحصر لاختلافها باختلاف الأجسام، وهي لا تنحصر، بل يضاف كل إلى محله، فيقال: رائحة مسك، ورائحة ورد، ونحو ذلك.

وأما الأكوان فأنواعها أربعة: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق. وأما سائرها فمنها ما يمكن الوقوف على تقسيمه وتنويعه ومعرفة كمية أنواعه كالاعتقادات، ومنها ما لا يمكن وهو أكثرها، والله أعلم.

التاسع: أنه يجب على المكلف أن يعلم أن الله تعالى قادر فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يصح خروجه عن ذلك بحال من الأحوال.

وهاهنا يرد سؤال ينبغي معرفة جوابه، وهو أن يقال: قلتم: إنه تعالى قادر في الأزل، فهل يصح أن يكون فاعلاً في الأزل؟ إن قلتم: «نعم» صححتم مذهب

برقلس ومن معه من الفلاسفة الذين قالوا: إن الله تعالى صانع العالم، والعالم قديم، وإن قلتم: «لا» نقضتم قولكم: قادر في الأزل.

والجواب والله الموفق للصواب: أنه لا يلزم من كونه قادراً في الأزل صحة أن يكون فاعلاً في الأزل؛ لأن كونه قادراً في الأزل معناه أنه غير عاجز، بل متمكن من فعل أي شيء أراد، ومتى فعله خرج عن كونه أزليًّا إلى كونه حادثاً. ومعنى ذلك أنَّ اتصافه تعالى بهذا الوصف -وهو التمكن- ثابت له بما ليس له ابتداء، وأما كونه فاعلاً في الأزل ففيه مناقضة ظاهرة ليست واقعةً ولا لازمةً في قولنا: «قادر في الأزل»؛ لأن قولنا: «فاعل» يستلزم حدوث المفعول، فقولنا: «في الأزل» يستلزم قدم المحدث، وهو محال.

إن قيل: إذا لم يلزمْ من كونه قادراً في الأزل صحةُ أن يكون فاعلاً في الأزل فقد نقضتم حد القادر؛ لأنكم حددتموه بأنه من يصح منه الفعل، فإذا كان الله تعالى لا يصح منه الفعل في الأزل لزم ألَّا يكون قادراً في الأزل، أو نقض الحد حيث أطلقتم القادر على من لا يصح منه الفعل.

قلنا: لم نَحُدَّ القادرَ بأنه مَن يصحُّ منه الفعل على الإطلاق، بل قلنا: مع سلامة الأحوال، ومِن سلامتها عدمُ لزوم التناقض المؤدي إليه قولنا: «فاعل في الأزل» دون قولنا: «قادر في الأزل». والحاصلُ أن في قولنا: «فاعل في الأزل» مناقضة من حيث لزوم اجتماع النقيضين، بخلاف «قادر في الأزل» فليس فيه ذلك؛ إذ يلزم من «فاعل» وجود المفعول، ولا يلزم من «قادر» وجوده، وإنما يلزم صحة وجوده إنْ سَلِمَ الحال، فإن لم يسلم لم يخرج عن كونه قادراً، بل هو قادر بمعنى إذا أراد أن يفعل فَعَل، وإن أراد أن لا يفعل لم يحصل الفعل، فإن قَدَّرنا أنه فعل لم يصح وصف ذلك الفعل أو المفعول بأنه في الأزل، بل قد بطل دعوى كونه في الأزل من حيث إنه فعله الفاعل المختار، فتأمل.

وأيضاً فإن قولنا: «فاعل في الأزل» يعود على وصفنا له تعالى بأنه قادر

بالنقضِ والإبطالِ، وما عاد على الغرض المقصود بالنقض والإبطال فهو بالإبطال أولى.

بيانه: أنه إذا كان ذلك الفعل أو المفعول في الأزل فقد كان قديماً مستغنياً عن الفاعل القديم، ومتى كان الحال كذلك لم يكن أحد القديمين بأن تُدَّعَى له القادرية على الآخر بأولى من العكس، فتكون دعوى ذلك لأحدهما دون الآخر تخصيصًا بلا مخصص وترجيحًا بلا مرجح، وذلك باطل بلا ريب، وهذا واضح لمن تأمل كما ترى، فتأمل.

وثمرةُ هذا البحث التمكنُ من وصف الله سبحانه بأنه قادر فيما لم يزل، مع التَّمكن مِن إبطالِ قول من يذهب إلى قدم العالم مع قوله: إنه تعالى فاعله وصانعه، وبالله التوفيق.

[ما يجوز على الله من الأسماء بمعنى قادر وما لا يجوز]:

العاشر: في معرفة الأسماء التي تجري على الله تعالى بمعنى قادر، ومعرفة ما لا يجوز منها.

اعلم أوَّلًا أن العلماء اختلفوا هل الأسماء في حق الله سبحانه وتعالى توقيفية على السمع -بمعنى أنه لا يجوز أن يطلق عليه تعالى منها إلا ما ورد السمع به وما لا فلا- أم ليست كذلك، بل ما حصل معناه في حق الله تعالى حقيقة، وكان ذلك اللفظ يطلق في أصل اللغة على ذلك المعنى بالحقيقة- فإنه يجوز إطلاقه على الله تعالى حقيقة ولا يفتقر إلى إذن سمعي، فقال أئمتنا عليهم السلام ومَن وافقوهم من الزيدية والمعتزلة بالثاني[(١)]، وذهبت الأشعرية والمحدثون ومَن وافقهم إلى الأول[(٢)].

قلنا: يلزم أنَّ مَن عرفه تعالى قبل مجيء الرسل إليه أن لا يسميه تعالى بأنه قادر

---

(١) أي: ليست توقيفية.

(٢) أي: توقيفية.

عالم حي موجود قديم، وذلك معلوم البطلان، وأيضاً فإنْ أُريدَ بالسمع المتواتر فليس إلا القرآن، وليس فيه أنه تعالىٰ يسمى موجوداً قديماً، وإنما علم ذلك عقلاً؛ لحصول المعنىٰ المطابق للغة، وهو أن الموجود ما ظهر أثره، والقديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، فكان يلزم المخالف أن لا يطلق هذين الاسمين عليه تعالىٰ، مع أنهما من أَجَلِّ أسمائه الحسنىٰ. وقد تجاهل بعضُ أهل عصرنا مِمَّن يذهب إلىٰ أن الأسماء توقيفية لَمَّا ألزمته ذلك فقال: لا نسميه تعالىٰ موجوداً ولو كان موجوداً. وهذه جهالةٌ مفرطة سببُها الرغوب عن هذا الفن الشريف.

إن قيل: ما هي النكتة والسر في عدم ورود ذينك الاسمين الجليلين في القرآن الكريم؟

قلنا: أما موجود فلأنه لَمَّا كان القرآن مملوءًا من نحو: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾، ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم٤٠]، ومِن نحو القادر العالم الحي، فكان الإخبار مع ذلك بأنه تعالىٰ موجود كالإخبار بأن السماء فوقنا والأرض تحتنا، وأن العشرة زوج، ونحو ذلك من الأمور المعلومة ضرورة، فالخبر بذلك مستهجن لا يرد في الكلام الفصيح البليغ، فلو ورد لجعله أهل الزيغ ذريعة إلىٰ القدح في كلام الحكيم، فأحال سبحانه العلم بذلك إلىٰ ما تدركه العقول عند سماع تلك الألفاظ الواردة ونحوها مما ذكر في القرآن، وما تدركه عند التفكر في صنعه تعالىٰ، حيث تعلم بالتفكر أنه تعالىٰ قادر عالم، فتعلم معه ضرورة أنه تعالىٰ موجود، ألا ترىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنْ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق١٢]، لو قال بعد ذلك: «وتعلمون أنه موجود» لكسب الكلام ضعفاً وسماجة تذهب بفصاحة الآية من أولها، وتنقض بلاغتها من موصلها. وأما قديم فقد أورد ما في معناه فأغنىٰ عن ذكره، ولأنه قد يطلق في اللغة علىٰ ما تقادم وجوده بعد أن كان

معدوماً، كقوله تعالى: ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس٣٩]، فلو ورد بهذا اللفظ لكان لأهل الزيغ مجال في الطعن على القرآن وإنْ أريد به المعنى الصحيح، فاستغني بما في معناه -وهو الأول- وقرن بالآخِر ليدل على أنه لا يصح عليه العدم، فيلزمُ وصفه تعالى بالقدم.

وإن أريد بالسمع غير المتواتر لزم جواز إطلاق كل ما روي عن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ولعل فيه ما لم تصح روايته، وذلك خطر؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف٣٣].

وأما المجاز فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى إلا بإذن سمعي، فإن أوهم الخطأ أقر حيث ورد ولا يقاس عليه غيره. ولا يشتق له اسم مما ورد بصيغة الفعل، نحو: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال٣٠]، ﴿اللَّه يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾) [البقرة١٥]، فلا يقال له تعالى: ماكرٌ ومستهزِئٌ ونحو ذلك.

إذا عرفت ذلك فالذي يجري على الله تعالى من الأسماء بمعنى كونه قادراً: القدير، والمقتدر، والقوي، والمقيت. وقيل: إن معنى المقيت خالق الأقوات، فيكون صفة فعل لا صفة ذات؛ إذ يصير بمعنى فاعلٍ لا بمعنى قادرٍ. والأظهر هو الأول، وهو أنه بمعنى قادر على خلق الأقوات.

والقاهر، والغالب، والظاهر، والملك، والمليك، والمالك عند القاسِمَين والمهدي والشيخين، وقال غيرهم -قال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ: وهو صريح قول علي عَلَيْهِ السَّلَامُ-: صفة فعل لا تفيد الثبوت في الأزل.

قلت: قد مَرَّ ما يفيد أن المالك بمعنى كون المملوك له. وأما الملك والمليك فهما مبالغة في مالك فلا فرق بينهما، لكن لا مانع من دلالة الثلاثة على معنى قادر بالالتزام لا بالمطابقة كما مر.

والرَّبُّ عند القاسمين والمهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وقال البلخي: صفة فعل من التربية،

واختاره سيد المحققين.

والسيد، والمولى، والصمد، والعزيز، والكريم. قال شيخنا رَحِمَهُ اللهُ: والصحيح أن الكريم صفة فعل.

قلت: الأظهر -والله أعلم- أن هذه الأسماء الشريفة الخمسة كلها إنما تدل على قادر باللزوم لا بأصل الوضع، فمعانيها مختلفة كما ترى، لكنه إذا وصف بها فهو قادر على فعل لازِمِها، وهو التصرف التام والتعزز والإكرام.

والجبار، وذو العزة، وذو الجبروت، وذو الملكوت، والكبير، والعظيم، والجليل. وقيل: هذه الثلاثة[1] تفيد في حقه تعالى جميع صفات الإلهية.

والمتكبر بمعنى الكبير. قيل: ولولا السمع لما جاز عليه تعالى؛ لأنه يفيد نوعاً من التكلف.

قلت: والعزيزُ إذا كان من التعزز ففيه إيهام التكلف، فالأحسن أن يقال: إنهما وإن كانا يوهمان ذلك فهذا المعنى منتفٍ في حقه تعالى؛ لِمَا عُلم من اقتداره تعالى على كل شيء بلا تكلف، وإنما وردا ليدلا على لازمهما، وهو امتناع اهتضامه تعالى ونفاذ أمر قادر عليه سبحانه وتعالى، فالعزيز مأخوذ من قولهم: أرض عزاز، إذا امتنع تفريقها، وهذا إذا جعلنا العزيز صفة ذات، وأما إذا جعلناه بمعنى معز أوليائه كحكيم بمعنى محكم فهو صفة فعل. والكبير والمتكبر مأخوذان من التكبر وهو التعظم، وإنما قبح ذلك في الشاهد لأنها دعوى يكذبها الواقع من ضعف البشر، بخلاف الباري تعالى فالواقع يصدقها.

والعلي، والأعلى، والعالي، والمتعالي. وهذه الأربعة تطلق عليه تعالى لإفادة تنـزهه تعالى وتقدسه عن الرذائل وصفات النقص، فيدخل تنـزيهه تعالى عن العجز ووصفه بأنه تعالى قادر ضمناً، ولا يجوز إطلاقها عليه تعالى بمعنى الارتفاع

---

(١) أي: الأخيرة.

في الجهة والمكان؛ لإيهام الجسمية. وكذلك العظيم والكبير والجليل لا يجوز إطلاقها عليه تعالىٰ بمقابل ما يضاددها في اللغة، وهو حقر الجسم وصغر السن؛ لإيهام التجسيم والحدوث، وإنما المراد بها وصفه تعالىٰ بالكمال والعظمة والجلال، فلا يغالبه مغالب، ولا يعجزه شاهد ولا غائب.

قال القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ: ومنها الجبار، وهو أبلغ من العزيز، مأخوذ من قولهم: نخلة جبارة، إذا فاتت اليد وامتنعت من أن تُنال. وقيل: مأخوذ من الجبر، وهو الإصلاح، فيكون من صفات الأفعال. قال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ: ولا يجوز أن يطلق عليه متجبر بمعنىٰ جبار.

قلت: لأن معناه السابق إلىٰ الفهم المتغلبُ بما لا ينبغي، فيوهم القدح في عدله وحكمته، فأما لو قصد به ما قصد بمعنىٰ متكبر فلعله لا مانع -والله أعلم، إلا أن يفرق بينهما بأنَّ السابق إلىٰ الفهم من متجبر هو ما ذكر، ولا يصير بمعنىٰ متكبر إلا بنقل واستعمال آخر، فيكون مجازاً ويحتاج إلىٰ القرينة- استقام؛ ولهذا لم يرد في السمع في أسمائه تعالىٰ الحسنىٰ مع كثرتها، وهذا هو الظاهر، والله أعلم.

قال القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ: ومنها: الإله، معناه: القادر علىٰ أصول النعم التي لأجلها تحق له العبادة.

قلت: الأظهر أن الإله يفيد وصفه تعالىٰ بجميع صفات الكمال: من أنه قادر علىٰ كل المقدورات، عالم بكل المعلومات، حي دائم لم يزل ولا يصح خروجه عن ذلك بحال من الأحوال، فهو أعم من قادر، فيدل عليه بالتضمن لا بالمطابقة. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: قيل: ولهذا -يعني كونه بمعنىٰ القادر علىٰ أصول النعم- لا يوصف بأنه إله إلا لمن تصح عليه النعم كالأحياء، فلا يقال: إنه إله الجمادات والأعراض، فيحمل قولهم: إله السماوات والأرض علىٰ حذف المضاف، تقديره إله أهل السماوات والأرض. وهذا غير واضح. قال: ومثله قولنا: الله. يعني أنه بمعنىٰ القادر، وقد مرَّ أنه اسم لله تعالىٰ بإزاء صفات الكمال المذكورة في الإله،

فالأظهرُ أن لا فرق بينهما، بل قيل: إنهما اسم واحد، وإنما حذفت همزة الإله وأدغم أحد اللامين في الآخر.

قال: ومنها المستولي، والمستطيع في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة١١٢].

قلت: أما المستولي والمستطيع فلم يردا في السمع بلفظهما، بل أُخِذَ الأولُ من قوله تعالى: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة٤]، حيث قالوا: إن الاستواء في اللغة بمعنى الاستيلاء، والثاني مِن حكايته تعالى عن حواري عيسى عليه السلام: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنْ السَّمَاءِ﴾ [المائدة١١٢]، فَرَدَّ عليهم بقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ﴾، ففي المأخذين نظر، ولكن لا مانع من الأول، دون الثاني؛ لإيهام الخطأ كالمقوي والمطيق، والله أعلم.

ويمتنع أن يطلق عليه تعالى: الرفيع، والشريف، ويقر حيث ورد، نحو: «رفيع الدرجات». والْمُطِيقُ، والْمُطْلِق، والمخَلي، والشديد إلا مضافاً، نحو: شديد العقاب، وهو صفة فعل، وكذا متين؛ لأنهما[1] يفيدان الصلابة، ويقر حيث ورد، نحو: ذو القوة المتين.

(١) أي: شديد ومتين.

فصل: في الكلام في أن الله تعالى عالِم

حقيقة العالِم: هو مَن يمكنه إحكام الأشياء المتباينة وتمييز كل منها بما يميز به. أو مَن أدرك الأشياء إدراك تمييز وإن لم يقدر على فعل محكم.

وقيل: هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه إيجاد الفعل المحكم، تلك الصفة هي كونه عالماً. ويرد عليه ما ورد في قادر.

قال عليه السلام: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد (**: أربك عالم أم غير عالم؟ فقل: بل هو عالم)** وهذا مذهب كل من أَقَرَّ بالصانع المختار، وهم جميع أهل الإسلام، والكتابيين، والبراهمة، وكثير من عباد الأصنام، والخلاف في ذلك مع الباطنية، فقالوا: لا يوصف بأنه عالم؛ لأنه تشبيه، ولا بأنه غير عالم؛ لأنه تعطيل. وأُلزِمت المطرفية أن لا يكون قادراً؛ لتجويزهم الفعل المحكم من غير العالم حسبما مر في مسألة قادر. وأما الفلاسفة فلا معنى لحكاية الخلاف عنهم مع قولهم: إنه علة مؤثرة بالإيجاب لا بالاختيار، لكن حكى عنهم القرشي رحمه الله القول بأنه عالم بنفسه فقط، ولعلمه بنفسه صدر عنه العقل الأول فقط، وهذا حكاه عن أوائلهم، وحكى عن أواخرهم كابن سيناء وابن الراوندي والفارابي: أنه يعلم مع ذاته العلوم الكلية لا الجزئية، ومثلوا ذلك بالكسوف فإن له ثلاث حالات: حالة عدم قبل وجوده، وحالة وجود بعد عدمه، وحالة عدم بعد وجوده، قالوا: فلا يعلم هذه الأحوال وإنما يعلم علماً كليًّا، وهو أنها إذا توسطت الأرض بين الشمس والقمر كسفت القمر؛ لأن نور القمر مكتسب من نور الشمس، فأما أنه يعلم أنه لم يكسف وهو الحال الأول، أو مكسف وهو الحال الثاني، أو قد كسف وهو الحال الثالث- فلا يعلم شيئاً من هذه الأحوال، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

نعم، وقد عرفت بما مر أن العلم بأن الفعل المحكم لا يصح إلا من عالم ضروريٌّ لا يحتاج إلى استدلال، بل قد أغنى عنه الاستدلال على إثبات الصانع

المختار، لكن لا بأس بتحرير الكلام في ذلك لِمَا يتعلق به من الفوائد، ولأن المؤلف عليه السلام من أهل القول الثاني، فلذا قال: **(وبرهان ذلك)** البرهان: هو الدليل. قال شيخنا رحمه الله: من قولهم: أبره الرجل، إذا جاء ببرهانه، والبَرَهُ في الأصل: البياض، وامرأةٌ برهة[1]: بيضاء، كما أن السلطان بمعنى الحجة من السليط لإنارته.

والإشارة إلى كونه تعالى عالـمًا **(ما نشاهده)** قصر الاستدلال على ما نشاهده لعلمنا به بضرورة المشاهدة، وإلا فالدليل يتناول ما غاب عن أبصارنا كما يتناول ما حضرها **(في)** جميع **(ما خلقه من بدائع الحكمة)** يحتمل أن يراد بالحكمة الفعل الحسن الذي لفاعله فيه مقصد صحيح، فيخرج العبث والسفه. ويحتمل أن يراد بها الإحكام، وهو الإتقان للشيء بحسب ما هو عليه، فلا يدخله التخليط المفضي إلى الالتباس والاضطراب وعدم التناسب. وكلا المعنيين مستقيم، وإن قصد الجميع فأبدع وأبلغ. **(وغرائب الصنْعَة)** أي: الخلقة، وقد قيل بمنع إجراء ذلك على الله تعالى؛ لإيهامها الاحتراف. وليس بوجه، وقد قال تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل٨٨]، **(فإن فيها من الإحكام)** وهو إيجاد الفعل أو الأفعال المتقارنة أو المتعاقبة على وجه لا يتأتى من كل قادر ابتداء **(والترتيب)** وضع كل شيء في مرتبته **(ما يعجز عن وصفه الفطن)** أي: سريع الفهم والتيقظ للأشياء اللازمة، وفهم عدم لزوم ما لا يلزم منها، والأوصاف الخافية من أوصافها[2] **(اللبيب)** أي: ذو اللبِّ، وهو العقل الكامل، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُوْلِي الْأَلْبَابِ﴾ [الطلاق١٠]، وهذا أمر واضح، أعني أن في أفعاله تعالى ومخلوقاته من الإحكام والترتيب ما يعجز عن وصفه الواصفون، وينحسر عن الإحاطة بشرحه العارفون، نحو خلق الإنسان وتركيبه بعد أن كان أصله تراباً، ونسله نطفة من ماء مهين، فجعله في قرار

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب امرأة برهرهة، من قولهم للمرأة البيضاء: برهرهة بتكرير العين واللام معًا. (كشاف ونيسابوري في تفسير ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ﴾.

(٢) أي: الأشياء اللازمة.

مكين، وهي الرحم، فكان أصله بصفة واحدة غير مختلف الأجزاء، ثم صار لحماً وعظماً ودماً وعصباً وعروقاً وشعراً وبشراً، فاللحم لتستر العظام وتغذِّيها وتصونها عن الانكسار عند نحو الصدمة، والعظمُ لإقامة البدن كالأساطين، وجُعِلَ في كل محل على قدر الاحتياج واللزوم في الصغر والكبر والامتداد والدقة والغلظ، وجُعل ذا مفاصل عديدة؛ لئلا يبطل الانتفاع لو كان عظماً واحداً، وجعل فيه مفصلان عامان لعرضه: أحدهما في الحقو ينعطف جملة ما فوقه من البدن جهة الأمام، والآخر بالعكس -وهو مفصل الركبتين- ينعطف جملة ما فوقه جهة الخلف؛ ليمكن الجلوس والقيام ونحوهما كالركوع والسجود، ولو كان انعطاف المفصلين إلى جهة واحدة لَمَا أمكن ذلك، ولتعذر الانتصاب والاعتدال. وجَعل في المحلات التي لا تحتمل العظام ولا يقوم بها اللحم الغضاريف، وهو جنس دون العظم وفوق اللحم والعصب في الشدة، كما في الأذنين والمارن وأطراف اللوحين. والدم غذاءً سارياً في البدن لاستمرار حياته، والعصب كالحبال لربط الأعضاء بعضها إلى بعض، وجعلت متينة لينة: المتانة لئلا تنقطع، والليانة لئلا تبطل الحركة. وجعلت العروق كالأنهار إلى كل محل من البدن؛ لتجري فيها الأغذية من محل الطعام والشراب إلى كل محل من البدن بقدر الاحتياج. وجعل الجلد من خارج الجملة بشراً متصلاً على مقدار في الغلظ والرهف، كل محل بما يناسبه، ففي باطن القدمين والراحتين هو أغلظ منه في سائر البدن، وفي سائر البدن متوسط بين وبين، كل محل بحسبه في الحاجة والمصلحة. وجعل الشعر من خارجه كالزينة في مواضع مخصوصة من البدن كاللحية والرأس، وما كان لا زينة فيه كشعر الإبط والعانة أباح لهم إزالته وحلقه ليتعبدهم بإزالته، فكان إيجاده أولى من عدمه بالكلية، ثم لما كان الرأس أشرف البدن جُعِلَ في أعلاه[1]، وأودع فيه الجمال الداعي إلى ملاءمة الطباع

---

(١) أي: البدن.

وعدم التنافر والتواحش، وجعلت الحواس الخمس قائمة به، لكل حاسة جارحة مخصوصة؛ ليستعمل الإنسان تلك الجارحة بخصوصيتها عند عروض المدرك بها، كالعينين للبصر، والأذنين للسمع، والمنخرين للشم، واللسان للطعم، إلا الحاسة الخامسة وهي حاسة اللمس فجعلت سارية منسحبة في جميع البدن؛ لأن من مدركها ما هو مضرة على البدن كشدة الحر والبرد ولدغ الأفاعي ونحوها، وما هو منفعة للبدن كملامسة المشتهيات التي ينعم البدن بها كالأدفية وذات النعومة في الملامسة، فيشعر الإنسان بإدراك المضر فيبادر إلى التوقي منه لئلا يهلك، وبإدراك المنافع فيميل إليه بحسب الحاجة والرغوب فيه. وجعل في الكفين مزيد إدراك على سائر البدن من الإحساس للملامس؛ ليتمكن من جس ما يجس مما يخفى على سائر البدن وسائر الحواس، ويكون الوقوف على كنهه وكميته، ثم جعلت الحواس الخمس مؤدية إلى القلب ومبلغة إليه ما أدركته، فما أدركته أيُّ حاسة من تلك الحواس أدركه العقلُ القائم بالقلب، فيحكم فيه بما يلزم ويحسن من مقاربة المصلحة وتجنب المفسدة، واللسان تعبر عما يحتاج إلى التعبير من اجتلاب المصالح وتجنب المفاسد مما يتعلق بالغير، قالوا: فكان العقل كالملك الحاكم، والحواس كالخدم الحافين المبلغين ما يلزم، واللسان كالترجمان لِمَا يأمرُ به الملك من الحقوق اللازمة لهذا البدن فعلاً أو تركاً، والحقوق الثابتة عليه لخالقه كذلك فعلاً أو تركاً، والحقوق اللازمة عليه لسائر المخلوقات المماثلة له في الإنسانية أو المخالفة فيها كسائر أصناف الحيوانات، كلاً بما يليق به ويصلح في حقه فعلاً أو تركاً، ويحكم العقل بوجوب امتثال ما أَمَرَ به الخالق، سواء أدرك العقل حسنه أو لا؛ لكونه يعلم أن الخالق ملك فوقه، مالك له ولغيره، فحكم بلزوم امتثال جميع أوامره ونواهيه، فدخل في ذلك جميع الواجبات والمحظورات العقلية والشرعية، فسبحان من أتقن كل شيء حكمة وصنعا، وأحاط بكل شيء علماً وبدعا.

قال عليه السلام: **(وكل ذلك لا يصح إلا من عالم)** ضرورة **(كما أن الكتابة**

المحكمة لا تصح إلا من عالم بها) ضرورة؛ للعلم بأنه يتعذر على الجاهل الصِّرْف نقط المصحف على وجه الإتقان والإحكام، وكذلك الأعمى يتعذر منه ذلك؛ لعدم العلم بكيفية ذلك، وكيفية الحروف، ووضع كل حرف ونقطة في محلها، وهذا ظاهر لا مرية فيه.

فإن قيل: هذا من باب قياس الغائب على الشاهد الذي يسميه الفلاسفةُ وغيرُهم قياس التمثيل، وهو عندهم لا يفيد العلم، فلا يحجهم هذا.

قلنا: لا نسلم أنه من باب القياس، وإنما هو من باب إلحاق الآحاد بالجملة؛ لأنا نقول: كل من صح منه الفعل المحكم فهو عالم، وهذه جملة ضرورية وقاعدة كلية يدخل تحتها جميع الأفعال المحكمة بالحكم عليها أنها لا تصح إلا من عالم، كما إذا قيل: «الخمر حرام» فإنه يدخل تحت هذه القاعدة الكلية ما إذا كان خمرٌ بحضرتنا مشار إليه من حيث إلحاق الأفراد بالجملة لا من حيث القياس، وإنما ذلك من أهل الإلحاد توصل إلى المغالطة ونقض الأدلة بما لا صحة له، ولَئِن سلمنا فرضاً أن هذا من باب القياس فهو قياس قطعي، والقياس القطعي يفيد العلم قطعاً، وهو ما إذا علمت العلة في الأصل والفرع قطعاً على سواء، وعلم التعليل بها في الأصل قطعاً، ولا فارق بينهما، فإنها تنتج الحكم في الفرع قطعاً.

دليل آخر للقائلين بأن العلم بذلك استدلالي: وهو أن الله تعالى قد جعل فينا العلوم الضرورية بخلقها فينا ضرورة، ومكننا من العلوم الاستدلالية بما ركب في المشاهدات من الدلائل الموصلة لنا إلى العلوم الاستدلالية، فلا بد أن يكون عالماً.

وهذا الدليل مبني على أصلين:

أحدهما: أنه قد خلق فينا العلوم الضرورية ومكننا من العلوم الاستدلالية.

الثاني: أنه يلزم من ذلك أن يكون تعالى عالماً.

أما الأصل الأول: فهو معلوم؛ لأن كل عاقل يعلم بعلوم العقل العشرة التي

مرَّ تعدادها في صدر الكتاب، ويعلمها بلا استدلال لما كانت حاصلة فيه بخلقه تعالىٰ لها، وكذلك يعلم العلوم الاستدلالية التي قد أوصله نظره فيها إلىٰ العلم بتمكينه تعالىٰ من ذلك، فثبت الأصل الأول.

وأما الأصل الثاني: وهو أنه يلزم من ذلك أن يكون تعالىٰ عالماً فهو معلوم أيضاً؛ إذ لا يمكن أن يُوجِد العلمَ لغيره إلا مَن كان عالماً، ولهذا استحال علىٰ المجانين والصبيان تعليم غيرهم؛ لفقد العالمية لديهم، وهذا واضح كما ترىٰ. فتقرر بجميع ما سلف أن الله تعالىٰ عالم، وسواء قلنا: إن العلم بذلك بعد العلم بإثبات الصانع تعالىٰ ضروري كما هو المختار، أم استدلالي كما هو رأي بعض علمائنا رحمهم الله تعالىٰ.

وبقي الكلام فيما يتصل بهذه المسألة من الأبحاث والفروع، وقد أشار الأمير عليه السلام إلىٰ بعض منها، وسنشير إن شاء الله إلىٰ باقيها:

الأول: أن الله تعالىٰ يعلم جميع المعلومات، وقد ذكره عليه السلام بقوله: **(وهو تعالىٰ لا يختص بمعلوم دون معلوم)** لأنه تعالىٰ عالم لذاته، ولا اختصاص لذاته بمعلوم دون معلوم **(فيجب أن يعلم جميع المعلومات)** كبيرها وصغيرها، ودقيقها وجليلها، وموجودها ومعدومها، أما علىٰ قول جمهور أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم من أن صفات الله تعالىٰ لأجل ذاته فلا إشكال، وأما علىٰ قول أبي علي ومن وافقه من أن الصفات مقتضاة عن ذاته تعالىٰ فكذلك؛ لأن خروج المقتضي عن المقتضىٰ لا يجوز، كخروج الجسم عن التحيز؛ فإن ذلك لا يصح بحال، وأما علىٰ قول أبي هاشم ومن وافقه من أنها مقتضاة عن الصفة الأخص وهي مقتضاة عن الذات فكذلك أيضاً، فلا يصح علىٰ أقوال الجميع اختصاص ذاته تعالىٰ بمعلوم دون معلوم. وأما علىٰ قول المجبرة من أنه تعالىٰ يتصف بصفاته تعالىٰ من كونه قادراً وعالماً ونحوهما لأجل المعاني القائمة بذاته فلا يتأتىٰ لهم تعميم الدليل في كل المعلومات؛ لأن المعنىٰ يصح أن يفارق ما قام به، فيخرج عن كونه

تعالىٰ عالماً؛ لأن ذلك المعنىٰ ليس واجباً عندهم لأجل الذات حتىٰ يستحيل خروج الذات عنه؛ لأنه لو صح عندهم أن يكون للذات لكان يصح أن يقولوا: إن الصفات للذات، فيستريحوا عن التكلف لإثبات المعنىٰ؛ ولأنه لا يصح تعميم تعلق المعنىٰ بجميع المعلومات؛ إذ شأن المعنىٰ صحة تعلقه بشيء دون شيء؛ فيصح علىٰ ذلك أن يكون تعالىٰ عالماً بمعلوم دون معلوم، فتأمل ما في قولهم من الزلل والخلل.

فهو تعالىٰ يعلم كل المعلومات علىٰ كل حال و**(علىٰ كل الوجوه التي يصح أن تعلم عليها)** بمعنىٰ أن ما علمه سبحانه وتعالىٰ فهو في الواقع علىٰ حسب ما علمه، فيستحيل أن ينكشف خلافه، لأن العلم بالشيء لا علىٰ ما هو عليه في نفسه ليس بعلم، بل جهل مركب، وذلك محال في حقه تعالىٰ؛ لأن ذلك نوع من الاعتقادات الفاسدة والأعراض الحادثة، وصفة نقص لا تجوز إلا علىٰ المحدثات، **(فهو سبحانه)** وتعالىٰ في علمه بالأشياء جميعها كذلك **(يعلم)** كل **(ما أجن عليه الليل وأضاء عليه النهار)** لا يخفىٰ عليه شيء في بطن برٍّ أو ظهره، ولا في وجه بحر أو قعره؛ لأن ذلك كله فعله وصنعه فهو عالم به؛ ولأنه كما سبق عالم بذاته، فيعلم جميع أفعاله وجميع أفعال عبيده، لا وجه لتخصيص عالميته بشيء دون شيء. وأجنه الليل، أي: ستره، مأخوذ من الجُنَّة، وهي الساترة، ومنه الْجِنُّ لَمَّا كانوا مستورين، والجَنَّة للبستان الذي سترت أشجاره عرصته.

(ويعلم عدد قطر الأمطار و)عدد قطر **(البحار)** وهذا من عطف الخاص علىٰ العام؛ لأن ذلك قد دخل في قوله: «ما أجن عليه الليل وأضاء عليه النهار»، وكذلك قوله: **(ويعلم السر، وهو ما بين اثنين، و)**يعلم **(ما هو أخفىٰ)** من السر **(وهو)**ما يحدث في النفوس من الوسوسة والعزم ونحوهما من **(ما لم يخرج من بين شفتين)** وهذا قول أكثر المفسرين في معنىٰ السر وما هو أخفىٰ. وقال الهادي عليه السلام وتبعه الإمام القاسم في الأساس عليه السلام: السر: ما انطوت عليه

الضمائر. وكأنهما يجعلان ما بين اثنين من قبيل النجوى، وهو التناجي -أي: التخاطب- سواء كان بين اثنين أو أكثر، لكن ينظر على كلامهما عليهما السلام في تفسير ما هو أخفى، ويمكن أن يفسراه بمجرد ما يخطر من الحدس والخيال من دون أن يصحبه عزم وتصميم وإرادة واعتقاد ونحو ذلك من أفعال القلوب؛ لأن الأول من أفعال القلوب غير مؤاخذ به، ولا يمكن تعلقه بالإنسان وجوداً ولا انتفاءً، وعليه الحديث: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما حدثت به أنفسها ما لم تهم أو تعزم))، وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب٥].

واحتج الإمامان عليهما السلام بقوله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ [يوسف٧٧]. وحجةُ الأولين قولُهُ تعالى: ﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [الأنبياء٣].

قلت: الأظهر -والله أعلم- أن السر بمقابل الجهر، سواء كان الإسرار به بين اثنين أو أكثر أو أقل، ومنه الصلاة السرية، وسواء بلغ به الإسرار إلى أن لا يخرج من بين الشفتين، بل انطوى عليه القلب والضمائر كما قاله الإمامان عليهما السلام، أم لا كما بين الاثنين من المخافتة كما ذكره الأمير عليه السلام وجمهور المفسرين، أو أكثر كما تدل عليه الآية: ﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى﴾، والمبحث لغوي فليراجع به كتب اللغة، ولا مشاححة في مثل ذلك تقدح في العقائد، والله أعلم.

الثاني: قال الهادي والقاسم والمرتضى عليهم السلام، والبلخي، وقواه شيخنا رحمه الله تعالى وغيرهم: إنه يجوز أن يقال: إن الله تعالى بكل مكان ومع كل إنسان بمعنى حافظ مدبر بالقيد المذكور. وقال الإمام المهدي عليه السلام والجمهور: لا يجوز ولو بالقيد؛ لأن ذلك يوهم التجسيم، واستعماله فيما ذكر مجاز، والمجاز لا يجوز إلا بإذن سمعي، ولم يرد السمع بلفظه، وإنما جاء بمعناه، وهو قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة٧]، وقوله تعالى:

﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[الحديد٤].

قال الأولون: ولا نسلم اشتراط لفظه الخاص. قال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ ما لفظه: قلت: بل جاء في السنة بلفظه، وفي كلام المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((وإنه لَبِكُلِّ مكان، ومع كل إنسٍ وجان)). قال: وفي الآحادي المتلقى بالقبول لفظه. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

قلت: ومما يدل على ذلك ما أخرجه الإمام علي بن موسى الرضا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ: قال موسى: يا رب، أقريب فأناجيك أم بعيد فأناديك؟ قال: يا موسى، أنا جليس من ذكرني)).

وأخرج القاضي عن عبادة قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((إن مِن أفضل إيمان المرء أنْ يعلم أنَّ الله معه حيث كان)).

وقال أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لا يخلو منه مكان، ولا يتبدل عنده زمان)، إلى غير ذلك. وأشار المؤلف عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى أن معنى الآية المذكورة ونحوها مما ذكر وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف٧]، ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ إبراهيم٤٢] إنما ذلك تمثيل لعلمه تعالى وتدبيره واقتداره- بقوله: **(بعلمه لا يلاصقهم وهو ساخط عنهم ولا يفارقهم)** لعل أن في ذلك تقديمًا وتأخيرًا من جهة أحد النسخ، وأن الأصل: «لا يلاصقهم ولا يفارقهم وهو ساخط عنهم»، يعني أنهم في حال أن يعملوا ما يسخطه تعالى من المعاصي لا يكون ذلك سبباً لمفارقتهم، وكذلك العكس، وهو ما إذا عملوا ما يرضيه من الطاعات لا يكون سبباً لملاصقتهم؛ لأن الملاصقة والمفارقة من صفات الأجسام المحدثة، وهو متنزه عن ذلك، وإنما لم يقل: «وهو راض عنهم» استغناء واستكفاء بما ذكر في الثاني من قوله: «وهو ساخط عنهم» إيثاراً للاختصار، واستعمالاً للحذف الذي هو أحد أنواع البديع، ومنه قوله تعالى: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ [النحل٨١] ولم يذكر البرد

لأن ما وقى من الحر وقى من البرد، فَآثَرَ الاختصار والحذف اتكالا على فهم المخاطب؛ ليكسب الكلام بلاغة وفصاحة وحسناً، والله أعلم.

الثالث: أن الله تعالى يعلمُ الأشياءَ المعدومة التي ستوجد قبل وجودها كما يعلم الأشياء الموجودة. وحُكِيَ الخلاف في ذلك عن جهم بن صفوان وهشام بن الحكم، فقالا: لا يعلم الشيء إلا عند وجوده. وهؤلاء ومَن وافقهم الذين يقولون: إن الأمر أُنُف، يعني لم يتعلق به علم سابق، إنما هو كالمستأنف العلم به حال وجوده.

قلنا: هو من جملة المعلومات، وهو تعالى يعلم جميعها كما سبق تقرير ذلك. ولهم شبه يأخذونها من ظاهر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا﴾ [الكهف١٢]، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة١٤٣]، ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال٦٦]، ونحو ذلك من الآيات المتشابهات. ومعناها: لِنعلمَ علماً يظهر لكم صحته، أو يصح تعلق التكليف بمعلومه أو بلازمه، على أن المتشابه -وهو ما يقدح ظاهره في التوحيد والعدل ونحوهما مما قامت الأدلة القطعية على ثبوته- لا يجوز اتباع ظاهره؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران٧]، ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر٥٥]، ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر١٨]، وقد أخبر الله سبحانه عما سيكون في كثير من الآيات الكريمة عموماً وخصوصاً في عدة آيات، كقوله تعالى: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، لكنه مبني على أن المعدوم شيء، وقوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف٦] صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن ذلك وإن كان من إخبار عيسى عليه السلام فهو بإعلام الله تعالى له. ولأنه تعالى أخبر عن كثير من الكائنات قبل وقوعها، وهو معلوم من دين جميع الأنبياء والمرسلين عليهم السلام قبل وجود أولئك المبتدعة.

[ما علمه الله من المعدومات التي ستوجد هل علمه بها يوجب ثبوتها في الأزل]:

الرابع: اختلف علماء الكلام فيما عَلِمَهُ تعالى من المعدومات التي ستوجد هل علمه تعالى بها يوجب ثبوتها في الأزل وتسميتَها ذواتًا وأشياءَ، ويثبت لها حكم التماثل والتخالف في حالة عدمها أم لا؟

فقال القاسم بن محمد عليهما السلام ورواه عن جمهور أئمتنا عليهم السلام: إن ذلك لا يوجب ثبوتها وتسميتها ذواتاً وأشياءَ في حالة عدمها.

وقال بعض أئمتنا كالمهدي عليه السلام والبهشمية وغيرهم: بل هي ثابتة في حال العدم، وتسمى ذواتاً وأشياءَ؛ ليصح تعلقُ العلم بها ووصفُها بالتماثل والتخالف، وإلا لزم وجودُها خبطاً واتفاقاً.

قال الأولون: لا يسلم لزوم ذلك في العالم بذاته؛ لأن المعلومات متميزة له في حال عدمها كتمايزها في حال وجودها، ولا مانع من وصفها بالتماثل والتخالف من دون أن يقال لها: ثابتة في الأزل أو في حالة العدم.

قلت: وهذا هو الصحيح، ومما يُبطل قولهم بثبوت الذوات في الأزل أن يقال لهم: لا يخلو هذا الثبوت في الأزل: إما أن يكون على سبيل الجواز أو على سبيل الوجوب، الأول باطل؛ لأنه يلزم منه مُرجِّح ومُؤثِّر أثر ثبوت الذوات، وذلك يبطل الثبوت في الأزل؛ لأن ما احتاج مؤثراً ومرجحاً ثبت حدوثه واستحال أزله. والثاني باطل أيضاً؛ لأن العالَم يصير معه إما واجب الوجود وإما جائزه، وكلا التقديرين محال، أما الأول فلأنه يخرج العالَمَ عن كونه محدثاً لوجوب وجوده؛ لأن واجب الوجود يجب أن يكون قديماً كالباري تعالى، وأما الثاني فلأنه إذا كان جائزاً أن يوجد فهو جائز أن لا يوجد أبداً، فيؤدي إلى صحة أن يكون ثابتاً في الأزل مع كونه معدوماً أبداً، وهو خلاف مذهبهم.

فإن قيل: غاية ما فيه الثبوت في حالة العدم، وهو عين مذهبهم، فلا يسلم بطلانه.

قلنا: بل فيه الخلف على قود مذهبهم؛ لأنهم لا يقولون بثبوت الذوات في الأزل إلا في الذوات التي علم الله تعالى أنها ستوجد، لا الذوات التي علم الله أنها لا توجد؛ ولهذا لا يقولون: إن ثَمَّ سبع سماوات وأرضين معدومة غير هذه السبع ثابتة في الأزل، ولا أن ثَمَّ ثانيا للقديم تعالى معدوم ثابت في الأزل.

وأيضاً إذا كانت ذوات العالم ثابتة في الأزل فيقال: من أثبتها؟

إن قيل: أثبتت نفسها فهو محال؛ لأن الشيء لا يثبت نفسه، وإلا لزم وجود نفسه قبل ثبوت ذاته؛ لاستحالة الأثر قبل وجود مؤثره، فيلزم من ذلك وجود نفسه في حال عدم ذاته، وفي ذلك الجمع بين النقضين، وهو محال، ولأن فيه إبطال الثبوت في الأزل.

وإن قيل: أثبتها في الأزل غيرها ففيه مناقضة ظاهرة؛ لأن ما أثبته غيرُه فليس بثابت في الأزل، بل من عند أن أثبته ذلك الغير، فتأمل.

وأيضاً فلا يخلو قولهم بثبوت ذوات العالم في الأزل: إما أن يكون عن دليل أو لا، إن لم يكن فهو باطل، وإن كان: فإما سمعي فليس في السمع ما يدل عليه، وإما عقلي فإما وجود العالم واختلافه فذلك دليل على حدوثه دون ثبوته في الأزل، وإما غير العالم فليس ثَمَّ شيء يشار إليه غير كون الله تعالى عالما به في حالة عدمه، وكونه عالماً به لا يحتاج إلى إثباته؛ للزوم الحاجة ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد٣٨].

وأيضاً العالَـم مختلف، فثبوته في الأزل إما كذلك لزم بطلان جعل الاختلاف دليلَ الحدوث، وإما غير مختلف فما وجد من الاختلاف عند حدوثه غير ثابت في الأزل، وإنما الباري تعالى يعلمُ العالَـم ويعلم اختلافه قبل حدوثه ووجوده، لا أنه ثابت قبل حدوثه ووجوده.

قالوا: أوليس القيامةُ وأحوال المحشر، وكذلك الجنة والنار عند من يقول: إنهما ما قد خلقتا ثابتةً لدينا الآن، فكذلك هي ثابتة عند الله بها لا ابتداء له، فلزم

ثبوت الذوات في الأزل. وقالوا أيضاً: يقال: ثبت عند الحاكم أول الشهر كذا، ولا يقال: وجد عند الحاكم أول الشهر كذا. ويقال: ثبت عنده دين فلان على فلان، ولا يقال: وجد عنده دين فلان على فلان.

قلنا: ما تريدون بقولكم: القيامة ونحوها ثابتة لدينا الآن؟ وما تريدون بقولكم: ثبت عند الحاكم كذا؟ فإن تريدون[1] العلمَ بذلك فلا تناكر، ولا يلزم منه المدعى الذي هو محل النـزاع، وهو ثبوت الذوات في حالة العدم، وإن تريدون[2] ما هو المفهوم من لفظ الثبوت -وهو الوجود- فنسبته إلى الآن في القيامة ونحوها باطل اتفاقاً، وإلى الأزل بالأولى؛ فيجب تأويله بأن المراد: ثبت لدينا العلمُ بالقيامة وأحوال المحشر والجنة والنار، وثبت العلم عند الحاكم بأول الشهر ونحوه، وهو بمعنى وجد العلم بذلك، فلا فرق بين الثبوت والوجود، فلم يصح القول بثبوت الذوات في العدم أو في الأزل، سيما إذا قيل: العالَـم ثابت في الأزل، ففيه من الخطأ إيهام وجوده في الأزل وإن كانوا لا يقولون بذلك وحاشاهم، لكن الإرادة لا تدفع الإيراد.

[ما علم الله أنه سيقع من أفعاله أو أفعال غيره]:

الخامس: أنَّ ما علم الله سبحانه أنه سيقع من أفعاله أو أفعال غيره فالعلم بذلك لا أثر له في تحصيل المعلوم وإخراجه من حيز العدم إلى حيز الوجود، وإلا لكان الفاعل غيرَ الله وغيرَ العبد، وهو العِلْمُ، سيما على قول مَن يجعل الصفات أموراً زائدة على الذات كالأشاعرة وغيرهم من أهل المعاني، وكالمعتزلة ونحوهم ممن يقول بالأحوال والمزايا والأمور الزائدة شاهداً وغائباً؛ لأن خاصية العلم هي مجرد وضوح المعلوم للعالِـم وعدم خفائه عليه، سواء كان من

(١) كذا في الأصل.
(٢) كذا في الأصل.

فعله[١] أو فعل غيره، والدراية[٢] بكيفية فعله محكمًا فيما كان من فعله، فأما وجود الفعل وإخراجه من العدم إلى الوجود فذلك من خاصية الفاعل لا من خاصية العَالِم؛ فالعلم بأنه سيوجد لا يوجب وجوده.

قال المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام: وإلا لزم أن الله تعالى مجبور على فعله تعالى الله عن ذلك، انتهى كلامه عليه السلام.

يزيده وضوحاً أنا لو جعلنا حصولَ ما علم الله أنه سيوجد واجبَ الحصول، وحصولَ ما علم سبحانه أنه لا يوجد من الممكنات في ذاتها مستحيلَ الحصول- لخرج الباري تعالى عن كونه قادراً؛ لانقسام الأشياء بين واجب الحصول فلا قادرية له تعالى على تركه، ومستحيل الحصول فلا قادرية له تعالى على فعله، فعُلِم بذلك أن حصول الفعل وعدمه لا أثر فيه لجهة العالمية؛ إذ لا تأثير لها إلا في وضوح الأشياء وكيفية إحكامها، ولا لجهة القادرية؛ إذ لا أثر لها إلا التمكن من الفعل والترك معاً، وإنما الأثر في حصوله لجهة الفاعلية، فلم يلزم حينئذ جهل ولا جبر ولا عجز في جانبي الفعل والترك، لا في أفعاله تعالى ولا في أفعال عبيده التي يقدرون عليها، فتأمل ذلك؛ فهو بحث نفيس مفيد في خروج الإشكالات والمحالات التي ترد على مسألتي قادر وعالم، وعلى أن العبد فاعل لأفعاله التي مكنه الله منها، وبالله التوفيق لمن سلك مسلك النظر الصحيح والتحقيق، وبذل وسعه في طرق التدقيق.

[ما يعلمه الله من الأمور المستقبلة]:

السادس: فيما يعلمه الله من الأمور المستقبلة فإنه يعلمه أنه سيقع، وعند وقوعه يعلمه واقعاً، وبعد وقوعه يعلمه قد وقع، فاستشكل كثير من المتكلمين

---

(١) أي: العالِـم. (منه).

(٢) معطوف على «وضوح». (منه).

هل هذه الأحوال الثلاثة علوم متعاقبة متعددة في ذاتها، أم علم واحد اختلفت جهة التعبير عنه؟

مذهب جمهور أئمتنا عليهم السلام ومَن وافقهم الثاني. وذهب قوم إلى الأول، ثم اختلفوا، فذهب جهْم وهشام بن الحكم ومَن وافقهما إلى أن الله تعالى يعلم الحالين الأخيرين، وهما: عند وقوعه يعلمه واقعاً، وبعد وقوعه يعلمه قد وقع، دون الحال الأول، فلا يعلم ذات المعلوم ولا حاله من أنه سيقع؛ بناءً على أصله الذي مر، ولأن تغير العلم في حقه تعالى محال.

وذهب جمهورُ المعتزلة وبعضُ الزيدية إلى أنه تعالى يعلم ذات المعلوم الذي سيقع وحاله الأول، وهو أنه سيقع في الأزل، فأما حاله الثاني -وهو أنه واقع- والثالث -وهو أنه قد وقع- فلا يثبتان له إلا بعد وجود المعلوم، ويعبرون عن ذلك بصفة مدرِك، وقالوا: إنها صفة متجددة له تعالى عند وجود المدرَك، قالوا: ولا يلزم من تجددها تغير العلم. وشبهتهم أنه لو علمه تعالى في الأزل واقعاً أو قد وقع لكان ذلك العلم جهلاً حيث لم يتناول المعلوم على ما هو عليه؛ لأنه ليس واقعاً ولا قد وقع في الأزل.

قلنا: هو تعالى يعلمه في الأزل واقعاً في المستقبل، فالأزل ظرف للعلم به لا لوقوعه حتى يلزم ما ذكرتم، ثم العلم بأنه واقع والعلم بأنه قد وقع هو العلم السابق الأزلي، وإنما اختلف التعبير عن المعلوم بأنه سيقع أو واقع أو قد وقع باختلاف الأزمنة الثلاثة عليه، فالاختلاف إنما هو في التعبير لا في المُعَبَّر عنه، وهو العلم به، دليلُ ذلك أن العبارة تختلف باختلاف أحوال المعلوم الذي هو الفعل، ولا يمكن ادعاء اختلاف العالم[1] لاختلاف العبارة؛ لأنه لا قائل به، ولأنه يدور علمنا بصحة اختلاف العبارة وإيقاعها من المعبِّر بها كذلك[2] على

(١) يصح بكسر اللام وفتحها. (منه).

(٢) أي: مختلفة.

العلم باختلاف أحوال المعلوم ثبوتاً وانتفاء، وهذا واضح فتأمل.

السابع: ما أخبر الله سبحانه بوقوعه من الأمور المستقبلة مشروطاً بفعل أو ترك هل يصح القول بأنه تعالى عالم به أم لا يصح؟ وكيف العبارة اللائقة بمقام الإخبار عن ذلك؟ مثاله قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر٦٥]، ﴿لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً﴾ [الكهف١٨]، وكذلك ما أخبر به صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من أن صلة الرحم زيادة في الأعمار.

ذهب جَهْمٌ ومَن وافقه إلى أنه تعالى لا يعلم المشروط.

قلت: ويأتي على أصله ولا الشرط.

وذهب آخرون إلى أنه تعالى يعلم المشروط.

والحق أنه إنْ علم تعالى أنَّ الشرط سيحصل فهو يعلم المشروط أنه سيحصل، وإنْ علم أنَّ الشرط لا يحصل أبداً فهو لا يعلم أن المشروط سيحصل، وإنما يعلم أنه لا يحصل، فالأول: نحو أن يعلم الله تعالى أن زيداً سيصل رحمه فيزيده في عمره المفروض مع عدم الصلة كذا سنة، فالمعلوم أنه سيزيده ذلك، فإن فرضنا أنه لا يصل رحمه فرضنا العلم السابق بأنه ما سيصل رحمه، فالمعلوم معه أنه سيميته على كمال العمر المجرد عن تلك الزيادة المشروطة بوقوع الصلة.

والثاني: نحو الآيتين المذكورتين، فهو تعالى يعلم عدم حصول المشروط، وهو الإحباط في الأولى، والتولي والامتلاء منهم رعباً في الثانية، ولا يعلم حصول تلك المشروطات لِعدم علمه بحصول شروطها.

وأما كيفية التعبير عند إرادة الإخبار بذلك فما علمناه يقيناً أن الله قد فعله لحصول شرطه أو سيفعله عند حصول شرطه مما دَلَّنا على أنه لا بد منه العقلُ أو السمعُ أو هما معاً، نحو الثواب والعقاب المشروطين بفعلِ أسبابهما من الطاعات والمعاصي، وعدمِ تطرق المحبِط والمكفِّر من المعاصي والتوبة- فيُعَبَّرُ عن الواقع بأن الله يعلم وقوعه، وعن المنتفي بأن الله يعلم عدم وقوعه، وقد يعبر عن المنتفي بأن

الله لا يعلمه؛ مبالغة في انتفائه، فيكون مجازاً يفتقر إلى القرينة، وإلى الإذن السمعي، وعدم إيهام الخطأ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي الأَرْضِ أَم بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ﴾ [الرعد٣٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾ [يونس١٨]، ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران١٤٢]، وروي أن يهوديًّا قال لأمير المؤمنين عليه السلام: أخبرني عما لا يعلمه الله؟ وعما ليس لله؟ وعما ليس عند الله؟ فقال عليه السلام: (أما ما لا يعلمه الله فذلك قولكم يا معاشر اليهود: عزير ابن الله، والله لا يعلم له ولداً، وأما ما ليس عند الله فليس عند الله ظلم للعباد، وأما ما ليس لله فليس لله شريك)، فقال اليهودي: وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

والأَوْلى التفصيل في جواز إطلاق ذلك وعدمه من المتكلم المخاطِب باعتبار حال المخاطَب، فإن كان خطابه بذلك لا يوقعه[1] في الخطأ بتجويز الجهل عليه تعالى، وفي اتهام المخاطِب باعتقاد ذلك- جاز؛ لِمَا فيه من المبالغة في نفي ذلك الشيء على وجه البلاغة والفصاحة التي تزيد الكلام حسناً وظرافة حتى يقع له انفعال وتأثير في نفس المخاطَب أو السامع، كما في الآيات الكريمة، وإجابة أمير المؤمنين عليه السلام لذلك السائل، والقرينة عقلية، وورود ذلك دليلُ الإذن السمعي. وإن كان يوقعه في الخطأ المذكور، أو يظن المتكلم نقل ذلك عنه إلى مَن يتهمه بذلك أو يحمله على الوجه الفاسد- فلا يجوز؛ للقاعدة المقررة: أن ما أدى إلى القبيح فهو قبيح.

الثامن: قال القرشي وغيرُهُ من الزيدية وجمهورُ المعتزلة: المرجعُ بكون العالم عالماً شاهداً وغائباً إلى صفة زائدة على ذات الموصوف، راجعة إلى الجملة في الشاهد، وإلى الحي في الغائب.

---

(١) أي: المخاطب.

وقال أبو الحسين ومحمود: المرجعُ بكون العالم عالماً إلى تبين المعلوم ووضوحه للعالم شاهداً وغائباً. وجعل أبو الحسين ذلك التبين صفة لقلب العالم في الشاهد، ومزية في حق الغائب.

وقال جمهور أئمتنا عليهم السلام -على رواية الأساس- وموافقوهم: إن المرجع بكون العالم عالماً إلى ثبوت ذات الباري تعالى ونفي الجهل عنه، من دون ثبوت صفة زائدة على ذاته ولا حالة ولا مزية، وأما في الشاهد فمثل قول القرشي ومَن وافقه: إن المرجعَ بكونه عالماً إلى صفة راجعة إلى جملة الحي قائمة بالحي، وهي الاعتقاد الجازم المطابق.

وقالت الأشعرية وغيرهم من سائر المجبرة: المرجعُ بذلك إلى مثل ما قلناه، في الشاهد والغائب معاً، فيجعلونها صفة معنوية شاهداً وغائباً، محدثة في الشاهد قديمة في الغائب، وسيأتي الاحتجاج للقول المختار وإبطال ما عداه بعد هذا قريباً إن شاء الله تعالى.

التاسع: الاتصافُ بكون الحي عالماً صفةُ مدح بكل حال، سواء كان معلومه حسناً أو قبيحاً، والجهلُ صفةُ نقص لا بكل حال، بل فيما إذا كان في الجهل به مفسدة، كالجهل بالصانع تعالى وما يجب له من الصفات الإثباتية والنفيية التي لا يتميز عن غيره إلا بها؛ لأن الجهل بذلك يؤدي إلى كفر نعمته وأَمْنِ نقمته، وعدم القيام بطاعاته واجتناب معاصيه، وكذلك الجهل بما لا يتم ذلك إلا به، كالعلم بعدله تعالى وحكمته على الجملة، والعلم بالنبوات والشرائع، وصدق الوعد والوعيد، وسائر ما جاءت به الرسل من أحوال المعاد المعلومة من الدين ضرورة، كالبعث والنشور والجنة والنار والشفاعة ونحوها، وما يتصل بذلك مما هو كالتتمة لذلك، كالعلم بوجوب الإمامة، ومعرفة الإمام بعده صلى الله عليه وآله وسلم، ومَن أخبرنا بثبوت إمامته قطعاً كالحسنين عليهما السلام، وإمام العصر بعدهما، والعلم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك الجهل بجميع أحكام الشريعة من

العبادات والمعاملات، وكذلك الجهل بما هو وصلة إلى ذلك وآلة له، كعلوم التفسير وعلوم العربية مِن نحو وصرف ولغة وبيان ونحو ذلك، وكذلك الجهل بما فيه منفعة الإنسان أو مضرته من أمور معيشته مما لا بد له في حياته وطيبها وسلامته منه، وما عدا ذلك مما يجهله الإنسان من العلوم لا قبح في الجهل بها ولا نقص إلا في حق العالم بذاته تعالى، وإلا لزم اتصاف الملائكة عليهم السلام والأنبياء عليهم السلام والعلماء -رحمهم الله تعالى- بالقبح وصفة النقص؛ إذ لا يعلم كل شيء غير الله عز وجل، ولقوله تعالى مخاطباً لخاتم النبيين وغيره من المخاطبين: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء٨٥].

وإنما قلنا: إن العلم حسن بكل حال لأنه إما أن يتعلق به الحكم الشرعي على وجه ترجيح فعله على تركه لزوماً كالواجبات، أو من باب الأولى كالمندوبات، أو على وجه ترجيح الترك على الفعل لزوماً كالمحرمات، أو من باب الأولى كالمكروهات، أو على سبيل استواء حالتي الفعل والترك كالمباحات، فلزم حسن جميع العلوم إلا ما كان منها شاغلاً عما هو أهم منه، كالهندسة، ومساحة الأرض، والكيمياء، والقصص الخارجة عما فيه اعتبار المكلف، وكتعلم الفلسفة المفضية إلى الإلحاد، وتعلم السحر إذا كان القصد العمل به لا توقيه، فقبح ذلك لا لذاته، بل لما عرض من كونه شاغلاً أو نحو ذلك؛ فظهر لك أن العلم في ذاته حسن بكل حال، والجهل قبيح في بعض الأحوال، وهذا بالنسبة إلى الجهل البسيط، وهو عدم العلم بالشيء، أعني أن قبحه في بعض الأحوال وليس بقبيح في بعضها، فأما الجهل المركب فهو قبيح بكل حال، وهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو عليه؛ لأن اعتقاده على خلاف ما هو عليه نوع من الكذب والخرص إن كان لا عن شبهة، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء٣٦].

فينبغي للمكلف الاشتغال من العلوم بالأهم فالأهم، وهو ما كان متعلقاً بالمصالح الدينية أصولها وفروعها ومعقولها ومسموعها، وتجنب الجهل حيث يقبح

ما استطاع، وعدم الاشتغال بالعلوم التي لا نفع فيها ولا ضرر في الجهل بها، وقد روي أنه ﷺ مَرَّ بنادٍ في قريش وهم جلوس حول رجل يستمعون منه فقال: ((ما هذا؟)) فقيل له: عَلّامة يسمعون منه، فقال: ((ماذا يسمعون منه؟)) فقالوا: أشعار العرب وأنسابها، فقال ﷺ: ((علم لا ينفع وجهل لا يضر))، وهذا من جوامع الكلم التي أعطيها ﷺ، وما ذكرناه يعود إلى معناه، والله أعلم.

[ما يجري على الله من الأسماء بمعنى عالم وما لا يجوز]:

العاشر: فيما يجري على الله من الأسماء بمعنى عالم، وفيما لا يجوز منها وإن أفاد العلم وصفة المدح في الشاهد.

فالذي يجري على الله تعالى بمعنى كونه عالماً: «عليم» و«علام» و«داري» و«عارف» عند البعض، وصححه شيخنا رحمه الله. وحجة من منعه: أن المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل.

قلنا: بل تستعمل في مطلق العلم وإن لم يسبق بجهل، وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطب النهج: (أَجَّلَ الأشياء لأوقاتها)، إلى قوله عليه السلام: (عارفاً بها قبل ابتدائها ..)إلخ.

و«سميع» و«بصير» و«سامع» و«مبصر» و«مدرك»، كلها عند جمهور أئمتنا عليهم السلام والبغدادية بمعنى عالم بالمسموع والمبصر وسائر المدركات مما يدرك شاهداً بحاسة الشم والطعم واللمس، ويُعَبَّر عن العلم بالثلاثة الأخيرة بمدرِك، بمعنى عالم بها، ولا يعبر عنها بشام وطاعم ولامس؛ لإيهام التجسيم. وأما المسموع والمبصر فيصح التعبير عن العلم بهما بسميع وبصير وبسامع ومبصر ومدرك؛ لورود السمع بذلك، ولا خطأ ولا إيهام.

و«حكيم» بمعنى عالم بالحكمة، وأما بمعنى مُحكِم فصفة فعل، فيفيد عالمًا باللزوم لا بالوضع والمطابقة.

و«واجد» عند البعض؛ لقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى٧] أي:

عَلِمَك. وقيل: يُقَرُّ حيث ورد؛ لإيهامه الخطأ من حيث لا يكاد يطلق الوجدان إلا بعد الطلب.

و«الرائي» بمعنى العالم، لا بمعنى المشاهدة؛ لأن الرؤية تارة تستعمل بمعنى المشاهدة وتتعدى إلى مفعول واحد، كرأيت زيداً، وتارة تستعمل بمعنى العلم وتتعدى إلى مفعولين كرأيت زيداً غنياً، بمعنى علمته غنياً.

و«الرقيبُ» و«الحفيظُ»، لا بمعنى المتحفظ فلا يجوز، ولا بمعنى الحافظ فصفة فعل.

و«الشهيدُ» و«الخبيرُ» و«المطلعُ»، كلها تصح بمعنى عالم.

ويستعمل الشهيد في الشاهد بالحق ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء٤١]، وفي المقتول في سبيل الله أو في غيره ظلماً، فالأول صفة فعل لا مانع من إطلاقه على الله تعالى ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح٢٨] والثاني مستحيل في حقه تعالى.

ويستعمل الخبير تارة بمعنى العالم بكنه الشيء، وهو المراد هنا، وتارة بمعنى المخبِر كسميع بمعنى المسمع، فيكون صفة فعل، فيفيد عالماً لزوماً كحكيم بمعنى مُحكِم.

ويستعمل المطلعُ تارة بمعنى العالم بالسرائر، وهو المراد هنا، وتارة بمعنى الْمُشَاهِد من المكان المرتفع إلى المكان المنخفض، فلا يجوز على الله تعالى بهذا المعنى.

قيل: ولأجل ذلك لا يجوز إطلاقه على الله تعالى؛ للإيهام، بل يُقَرُّ حيث ورد.

قلنا: قد تعورف به بمعنى العَالِـم، فلا مانع؛ ولورود السمع به.

والواسعُ قيل: معناه العالم. وقيل: معناه الغني. وقيل: معناه المكثر من العطاء. وقيل: يُقَرُّ حيث ورد؛ لإيهام الخطأ، وهو الاتساع في الجسمية، فلا يطلق إلا مضافاً نحو: «واسع الرحمة» «واسع المغفرة». لنا: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة٥٤].

وأمَّا الأسماء التي لا تجوز على الله تعالى فكقولنا: فقيه، وطبيب، وشاعر، وفطن، ومتبين، ومتحقق، ومتبصر، وحاذق، وذكي، ومتيقن، وعاقل، ولبيب، وساكن النفس، ومطمئن، ومعتقد، ومتعجب، ومحيط إلا مع القيد، نحو: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق١٢]، هكذا قاله شيخنا والقرشي رحمهما الله تعالى. والأظهر في «المحيط» جوازه من دون قيد كقولهم: «لا إله إلا الله الحفيظ المحيط» بلا تناكر، ولوروده في السمع.

وأما الغم والندم والأسف والحسرة فلا إشكال أنها صفات نقص، ولا تجوز على الله تعالى بحال، وما ورد في القرآن مما يوهم اتصافه تعالى بشيء منها فَمجاز يُقَرُّ حيث ورد ولا يقاس عليه نحو: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف٥٥]، ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ﴾ [يس٣٠]، قيل: معنى الأولى: آسفوا أولياءنا، والأظهرُ أنه مبالغة في تفضيع أفعالهم وشناعتها، فأُطلق اللفظُ مبالغة في ذلك، وهُجر المعنى الموضوع له اللفظ في الأصل، ومعنى الثانية -يا حسرة-: أن أفعالهم تصير عليهم حسرة. والأظهرُ أنَّ معناها: يا حسرة هلمي أو كوني على العباد، تنـزيلاً لها منـزلة المخاطب، وهو أبلغ وأفصح في الكلام، والله أعلم.

فصل: في الكلام في أن الله تعالى حي

قال الهادي عليه السلام: حقيقة الحي: هو الذي يجوز منه الفعل والتدبير، وذلك فهو الحي الدائم اللطيف الخبير.

وقال بعض أئمتنا عليهم السلام كالمهدي عليه السلام وغيره: هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه أن يقدر ويعلم، تلك الصفة هي كونه حيًّا. ويرد عليها ما ورد في قادر وعالم.

قال عليه السلام: **(فإن قيل لك)** أيها الطالب الرشاد **(: أربك حيٌّ أم لا؟ فقل: بل)** هو **(حيٌّ تعالى)** وهذا قول جميع المسلمين والكتابيين وكل من أقر بالصانع المختار كالبراهمة وبعض عباد الأصنام، والخلافُ في ذلك مع أهل الإلحاد كما مر في مسألة قادر ومسألة عالم، والعلمُ بهذه المسألة على حسب ما مَرَّ في العلم بأنه تعالى قادر وعالم- أنَّ ذلك بعد العلم بالصانع المختار ضروري لا يحتاج إلى استدلال عند جمهور أئمتنا عليهم السلام ومَن وافقهم، وعند بعضهم أنَّ العلم بذلك استدلالي، وقد أشار الأمير عليه السلام إلى كيفية تحرير الاستدلال على ذلك بقوله: **(لأنه)** قد ثبت بما مر من الكلام في الفصلين السابقين أن الله تعالى قادر عالم، والقادر العالم لا يكون إلا حيًّا، و **(لو لم يكن حيًّا لم يكن قادراً ولا عالماً)** فهذان أصلان ينبني عليهما الاستدلال على أن الله تعالى حي:

أحدهما: أنه قد مر أنه تعالى قادر عالم.

وثانيهما: أن القادر العالم لا يكون إلا حيًّا.

أما الأصل الأول: فلا يحتاج هنا إلى تقرير؛ إذ قد مر الكلام عليه في مسألتي قادر وعالم.

وأما الأصل الثاني: وهو أن القادر العالم لا يكون إلا حيًّا فذلك معلوم ضرورة **(لأن المَيِّتَ والجماد لا يفعلان فعلا ولا يُحْدِثان صُنْعًا)** وبهذا الكلام

تعلم صحة ما ذهب إليه جمهور أئمتنا عليهم السلام مِن أنَّ العلم بهذه المسألة ونحوها من أنه تعالى قادر عالم ضروري بعد العلم بصانع العالم وأنه فاعل مختار؛ لأن القائلين بأن العلم بذلك استدلالي لم يجعلوا الدلالة إلا مجردَ الفعلِ والحدوثِ الذي بهما عُلِمَ الصانع المختار، ولأنا إذا جعلنا العلم بكون الصانع المختار حيًّا علماً ضروريًّا لم يمكن أهل الإلحاد المناقشة والمنازعة في كونه تعالى حيًّا، بخلاف ما إذا جعلناه استدلاليًّا فقد نازعوا في صحة ذلك الاستدلال؛ ليتوصلوا بذلك إلى إبطال أصل المسألة في كونه تعالى حيًّا، وعلى طريقتنا لم يبق محال ووجهٌ للاعتراض على أن الفاعل المختار بعد إقامة دليله في مسألة إثبات الصانع يجبُ أنْ يكون حيًّا، ولا يمكن تطرق الخطأ إليه بشك ولا شبهة يلزم منها أنه ليس بحي إلا لو جوَّزنا وجود فاعل مختار ليس بحي، وهو محال، وأمَّا إذا جعلناه استدلاليًّا وقلنا: «دليل كونه تعالى حيًّا أنه قادر عالم، والقادر العالم يجب أن يكون حيًّا»- فقد نازع فيه أهل الإلحاد، بأن قالوا: القادر العالم لا يكون في الشاهد إلا جسماً ومتحركاً ويلتذ ويشتهي، ويجوز عليه الموت ونحوه من العجز والجهل، فقولوا مثله في الغائب، أو فاخرجوا عن الْمُدَّعَى مِن أن القادر العالم يجب أن يكون حيًّا كما خَرَجْتم عن أن يجب له سائر ما ذكر.

وقد أجاب القرشي عن هذا بما لا يظهر كونُهُ مُخَلِّصًا، قال: إن كونه حيًّا إنما يصحح القادرية والعالمية دون سائر ما ذكرتم. وهذا كما ترى احتجاجٌ بمحل النـزاع، وهو معترض بأن صفة حي تصحح سائر صفات الجملة من الشهوة والنفرة واللذة والألم؛ فالإلزامُ باقٍ، وفيه قلبُ المدلول دليلاً؛ من حيث إن مساق الكلام في أن القادر العالم يصحح كونه حيًّا، وهو جعل الكلام بالعكس كما ترى. فالأولى في الجواب -وإن كان لا يلزم على طريقتنا إلَّا لإزاحة الشبهة عمن يمكنُ القدحُ بها عليه- بأن يقال: أما ما ألزمتمونا به في لزوم الجسمية في الغائب قياساً على الشاهد- فهو وارد عليكم في العلة التي تزعمونها مؤثرةً في

العَالَم، بأن يقال: العلةُ في الشاهد -وهي ما أثر على سبيل الإيجاب- يجب أن تكون جسماً أو عرضاً كالجسم في وجوب التحيز، والعرض في وجوب الهيئة في الجسم، فكما قلتم في العلة المؤثرة في العالم: «ليست بجسمٍ ولا عرض» قلنا مثل ذلك في الفاعل المختار. وأمَّا سائر ما ذكرتموه فمتفرع على الجسمية، فلا يلزم الاعتراض بما هو من شأن الفرع بعد انتفائه لانتفاء الأصل المتفرع عنه.

والتحقيقُ أنَّ ما ذُكر من كون الحي في الشاهد يجب أن يكون جسماً يتحرك ويسكن، وتصح عليه الشهوة والنفرة واللذة والموت والعجز والجهل- ليس متفرعًا على مجرد كونه قادرا عالما لا غير، بل على ذلك مع كونه محدَثًا، والله تعالى ليس بمحدَث، والقادر العالم الحي من خاصِّيَّة الفاعل المختار أعم من أن يكون محدثاً أو قديماً، فلا يلزم فيمن اتصف بأنه قادر عالم حي أن يكون جسماً ومحتركاً أو ساكناً ونحو ذلك إلا إذا كان محدثاً، وهذا واضح، والله أعلم.

إن قيل: كيف ساغ لكم دعوى أنَّ العلمَ بكون الفاعل المختار يجب أن يكون حيًّا ونحوه ضروريٌّ[1] وهؤلاء أهل الإلحاد ينكرون العلمَ بذلك فضلاً عن أن يكون ضروريًّا، وهؤلاء إخوانكم المسلمون من المعتزلة وجماعة من الزيدية يقولون: العلم بذلك استدلاليٌّ، ولو كان ضروريًّا لَمَا أنكره أهل الإلحاد رأساً، ولَمَا جعله هؤلاء المسلمون استدلاليًّا، بل كان سبيل الجميع أن يعلموه ضرورة؛ لأن الضروريات يشترك فيها جميع العقلاء كما في سائر الضروريات؟

قلنا: الضروري مهما توقف العلم به على علمٍ استدلالي لم يحصلْ إلا بعد النظر في ذلك العلم الاستدلالي حتى يتقررَ ويثبتَ في النفس، فمتى حصل ذلك الاستدلالي وثبت في النفس لزم معه حصول العلم الضروري بما هو من لازم ذلك المعلوم استدلالاً، وليس هو ضروري بكل حال حتى يلزمَ ما ذكره

---

(١) خبر أنَّ.

السائل، فإن أهل الإلحاد إنما أنكروا العلمَ بكونه تعالى حيًّا لإنكارهم أنه فاعل مختار، وهو أمر استدلالي، والمعتزلة ومن وافقهم إنما قالوا: إنه استدلالي لشبهة سَبَقَتْ إليهم، وهو أنه لا يصح أن تعلم الذات والصفة ضرورة، وهذا لا يرد علينا إلا إذا قلنا: إن الصفة تُعلم ضرورة بكل حال: عُلمت الذات أم لا.

إن قيل: فالضروري ما لا ينتفي عن النفس بشك ولا شبهة، وهؤلاء قد انتفى عنهم العلم بكونه ضروريًّا لتلك الشبهة المذكورة، وأهلُ الإلحاد انتفى عنهم العلم بكون الله تعالى حيًّا بما حرروه من الشبه التي أفضت بهم إلى ذلك القول.

قلنا: قد يكون العلم ضروريًّا والعلم بكونه ضروريًّا استدلاليٌّ، ألا ترى أن العلمَ بتعلق الفعل بفاعله من حيث إن العِمَارة لا تصح إلا من عَمَّار معلومٌ لكل عاقل علما ضروريًّا بحيث لا يختلف في ذلك اثنان، فهاهنا أمران كلٌّ واحد منهما معلوم لنا، أحدُهما صفة للآخر، فالموصوفُ العلم، والصفةُ كونه ضروريًّا، فالعلم بكون العمارة لا تصح إلا من عَمَّار حاصلٌ لكل عاقل، فأما كونه ضروريًّا فإنما استدللنا عليه بقولنا: «بحيث لا يختلف في ذلك اثنان»، فلما نظرنا أنه لا يختلف في ذلك اثنان علمنا أنَّ ذلك العلمَ ضروريٌّ، فالذي تطرقت إليه الشبهة وأثَّرت انتفاءه عند مَن ذكر من المعتزلة ومن وافقهم هو كونُه ضروريًّا، لا نفس العلم من ذاته فهو باق لديهم، وإنما خلافهم في كونه ضروريًّا، فتأمل.

وأما انتفاء العلم بكونه تعالى حيًّا عند أهل الإلحاد فلا يقدح في كونه ضروريًّا إلا لو قدرنا موافقتهم لنا في كونه تعالى فاعلاً مختاراً ثم يخالفون في كونه حيًّا، فأما وهم مخالفون في نفس إثبات الصانع فلا يقدح على من أثبته فاعلاً مختاراً في العلم الضروري أنَّه حيٌّ، لأن مثابة هذا الخلاف مثابة رجلين رَأَيا شبحاً على بُعْدٍ: علمه أحدهما قطنا وظنه الآخر حجراً، فعلم الأول أنه قطن وإن كان عن استدلال لا يقدح عليه إنكارُ مخالفه في أن النار تحرقه ضرورة لَمَّا خالفه في الأصل أنه قطنٌ واعتقد أنه حجر؛ إذ لو سلم أنه قطن لَعَلِمَ أن النار تحرقه ضرورة، فتأمل.

وإنما أخر هذا المبحث عن مسألتي قادر وعالم لتعلقه بالثلاث المسائل وبمسألة موجود؛ فإن العلم بالأربعة الأوصاف ضروري عند العلم باحتياج العالَـم إلى فاعل مختار، وخلاف المعتزلة ومن وافقهم في جَعْلِ ذلك استدلاليًّا هو في الأربعة أيضاً، فبعد أن يفرغوا من الاستدلال على الثلاث المسائل الأُوَل من كونه تعالى قادراً وكونه عالماً وكونه حيًّا يأخذون في الاستدلال على كونه موجوداً، ولم يجعلوا نفس وجود العالم وحدوثه دليلاً على وجود صانعه، بل يطلبون له دليلاً آخر يسمونه دليل التَّعلق، وإذا لم يجعلوا وجود العالم وحدوثه دليلاً على وجود صانعه تعالى فماذا بعده من دليل هو أنهض في الدلالة على وجود الصانع؟! فإن دليل التعلق الذي ذكروه هو كما قال شارح الأساس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا يدل على المقصود إلا على سبيل التمحل والتكلف، والله أعلم. وصدق عليه السلام، فإن دليل التعلق الذي جعلوه عمدة الاستدلال على كونه تعالى موجوداً لا يدل على المقصود إلا على سبيل التمحل والتكلف، وسيأتي الرد عليهم وإبطال مقالتهم في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى.

فإذا ثبت أن الله تعالى حي على حسب ما مر من القول عند جمهور أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم: إن العلم بذلك بعد تقرير العلم بإثبات الصانع هو ضروري، أو على قول البعض منهم ومن وافقهم: إنه استدلالي- فلنتكلم فيما يتصل بهذه المسألة من الفروع والمباحث:

الأول: زعمت البهاشمة ومن وافقهم من الزيدية كالقرشي وغيره أن للحي بكونه حيًّا صفة زائدة على ذاته شاهداً وغائباً على نحو ما قالوه في مسألتي قادر وعالم، وتلك الصفة راجعة إلى جملة الحي في الشاهد، وإلى ذات الباري تعالى في الغائب، ويجعلونها حالةً له، بها فارق الميت والجماد.

وقال[1] أبو الحسين وابن الملاحمي: إنَّ المرجع بكونه حيًّا إلى أنه لا يستحيل

---

(١) في الأصل: «وذهب».

الفعل لأجل البنية المخصوصة في الشاهد، ولأجل نفس الذات في الغائب، ولم يثبتا صفة زائدة للحي بكونه حياً لا شاهداً ولا غائباً كما مر، بل يثبتان مَزِيَّة كما مر لهما في قادر وعالم.

وقال جمهور أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم بمثل قول البهاشمة والقرشي في الشاهد فقط، ومثل قول أبي الحسين وابن الملاحمي في الغائب إلا في المزية، فأثبتوا الصفة لجملة الحي حالة زائدة على مجرد البنية التي اكتفى بها أبو الحسين وابن الملاحمي في كون الشاهد حيًّا، وجعلوا المرجع بكون الغائب حيًّا إلى مجرد ذاته، من دون ثبوت حالةٍ أو صفةٍ زائدة على ذاته تعالى.

وقالت المجبرة: المرجع بكون الحي حياً إلى معنىً قائم به يعبر عنه بالحياة لأجله كان حيًّا، وهذا المعنى في الشاهد محدثٌ حالٌّ فيه، وفي الغائب قديمٌ قائمٌ به، وسيأتي تقرير القول الحق في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى.

[لماذا يطلق لفظ الحي على الله تعالى مع عدم المعنى المشتق منه]:

الثاني: أن لفظة الحي مشتقة من الحياة، والمفهوم من إطلاق لفظها هو وجود معنى متى قام بالجسم كان حيًّا، وهذا المعنى هو أمر وجودي محدث مخلوق في ذاته[1]، قال تعالى: ﴿الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك٢]، فهو أمر مضادد للموت نقيض له، ويلزم من وجوده صحةُ أن يقدر ويعلم اللازم منهما التمكن من الفعل والإحداث لا على سبيل الإيجاب والاضطرار، بل على سبيل الإرادة والاختيار، بمعنى إن شَاءَ فعل وإن شاءَ ترك، ولكون وجود هذا المعنى -الذي قد ظهر لك ماهيته وحدوثه، وأنه نقيض للموت- مستحيلا[2] في حق الباري تعالى لزم أن نطلق لفظ الحي عليه تعالى ونريد به اللازم من الحياة في الشاهد، وهو التمكن من

(١) أي: الجسم.

(٢) في الأصل: «مستحيل».

الفعل والإحداث، فَنَصِفُهُ تعالى بأنه حي؛ لأنه صح منه الفعل والإحداث؛ لا لأن المعنى المذكور قام به أو حَلَّ فيه كما تقوله الأشعرية والمجسمة.

ثم إذا قيل: ولِـمَ وصفتموه بأنه حي مع أنه لا وجود لتلك الحياة المذكورة فيه تعالى؟ ولِـمَ صح منه تعالى الفعل والإحداث على الوجه المذكور مع فقد تلك الحياة فيه تعالى؟

قلنا: أما الجواب عن السؤال الأول فقد علم مما مر أنا وصفناه بأنه حي لأجل صحة الفعل والإحداث منه.

وأما الجواب عن السؤال الثاني فنقول: إنه صح منه سبحانه الفعل لأجل ذاته المقدسة عن الحدوث والمشابهة. وتقول البهاشمة ومن وافقهم في جواب ذلك السؤال: لأجل الصفة الراجعة إلى ذاته تعالى المعلومة من قولنا: هو حي، وليست تلك الصفةُ معنىً قائماً به تعالى، بل حالة زائدة على ذاته تعالى. وجواب الأشعرية والمجسمة: لأجل المعنى القديم القائم بذاته أو الحال في ذاته المعبَّر عنه بالحياة.

ثم اتفق الجميع أنه لا يجوز أن يطلق على الله تعالى لفظ «حيوان»؛ لأنه خاصٌّ بالجسم الحي بحياة محدثة تزول بِطُرُو ضدها وهو الموت.

إن قيل: فقد استعملتم لفظ الحي في غير ما وضع له في الأصل، وهو أنه مشتق من الحياة؛ وذلك أنكم أنتم والبهاشمة استعملتم اللفظ فيمن يصح منه الفعل لأجل ذاته أو لأجل الصفة الزائدة.

قلنا: هذا وارد على الجميع؛ لأن الأشعرية والمجسمة استعملوا الحي في غير ما وضع له؛ لأن المعنى القديم لم يريدوا به المعنى المعقول من لفظ الحياة في الشاهد الذي هو في ماهيتة وإنيته جائزُ الوجود وجائزُ العدم، وتقرر في العقول أنه محدث يضادده الموت عند طروه عليه بفعل الفاعل، بل أرادوا به معنى آخر قديماً يعبَّر عنه بالحياة؛ وإنما عبر عنه بالحياة لصحة الفعل منه.

فقد ظهر لك أن كلام الجميع بالنسبة إلى الاشتقاق من الحياة استعمالٌ للفظ

في غير ما وضع له، فيرد الإشكال على الجميع أن لفظة الحي لا تطلق عليه تعالى إلا مجازاً من إطلاق الملزوم على اللازم؛ فلزم الجميعَ التخلصُ عن هذا السؤال. وجوابُه الذي لا بد للجميع من الرجوع إليه هو أن يقال: إنَّ الحيَّ وإن كان بالنظر إلى لفظه مأخوذًا(١) من لفظ الحياة فإنما ذلك بالنسبة إلى الألفاظ، لا بالنسبة إلى معانيها المعقولة منها، فليس الاعتماد فيها على قواعد الاشتقاق، وهو ملاحظة المعنى المشتق منه للاسم المشتق من مصدره على جهة الفاعلية كضارب، أو المفعولية كمضروب، أو الصفة اللازمة كضرَّاب، وهذا في صفات الأفعال، وكأسود وأبيض وحلو(٢) وحامض في صفات الذات، وإنما المعتمد في المعاني المعقولة فيما نحن بصدده هو النظر إلى ذواتها وأحكامها العقلية من الصحة والجواز والوجوب والاستحالة واللزوم وعدمه، وقد نظرنا الاشتقاقَ والوضعَ اللغويَّ فوجدناه تارة يكون في أصل اللغة لمعنى من المعاني المتواضع عليها ثم قد يستعملُ بالتعارف العام أو الخاص في معنى آخر من لوازم ذلك المعنى الأصلي، ويكثر استعماله فيه من دون قرينةٍ ولا تناكرٍ، ولا مانع عقليٍّ ولا سمعي، فيكون حينئذ حقيقةً عرفية عامة أو خاصة، فإذا انضم إلى ذلك ورود السمع به وإيجابُ إثباته واعتقاده لذات واحدة بالاختصاصِ كالإله وكالحي القيوم وكالقادر على كل المقدورات والعالم بكل المعلومات(٣)، أو بالاشتراك كحي وقادر وعالم- وَجَبَ الانقياد لذلك، وصار اللفظ -وهو قولنا: حي- مستعملاً في ذلك اللازم -وهو صحة الفعل- حقيقة بالنقل عن المعنى اللغوي الأصلي، وهو أن قولنا: «حي» موضوعٌ لمن حلته الحياة المحدثة اللازم من وجودها صحة الفعل، وهذه صحة الفعل ثابتة لله تعالى لأجل ذاته تعالى؛ فيصير

---

(١) في الأصل: «مأخوذ».
(٢) في الأصل: «وحالي».
(٣) «المعلوم». نخ.

إثبات الصفة الزائدة وإثبات المعنى قولاً لا موجب له. يزيده وضوحاً اتفاقُ الجميع على منع أن يطلق عليه تعالى لفظُ حيوان لما كان يفيد الحياةَ المستلزمة التجسيمَ والحدوثَ، والله أعلم.

[ما يجري على الله من الأسماء بمعنى حي]:

الثالث: فيما يجري على الله تعالى من الأسماء بمعنى حي، وما لا يجري عليه منها.

فالذي يجري عليه تعالى سميعٌ بصيرٌ عند بعض أئمتنا عليهم السلام والبصريةِ، وعند بعضِهم والبغدادية هما بمعنى عالم كما مر في مسألة عالم، وسيأتي تحقيق القول الصحيح إن شاء الله تعالى في مسألة سميع بصير.

ولم يذكر القرشي في المنهاج ولا شيخنا في السمط غيرهما، والأظهر أن «الباقيَ» و«الدائمَ» يفيدان ذلك في حقه تعالى، يدل عليه إطباق المسلمين على قولهم عند مشاهدة الموتى: لا يبقى ولا يدوم إلا الله، فلولا أنهم أرادوا واعتقدوا وصفه تعالى بأنه حي لا يموت لَمَا كان لذكر ذلك في تلك الحال معنى، والله أعلم.

ويمتنع عليه تعالى حيوان وروحاني ونفساني؛ لإفادتها التجسيم والحدوث.

فصل: في الكلام في أن الله قديم

وأن ما ثبت له تعالى من الصفات الأربع: من أنه تعالى موجود وقادر وعالم وحي، ليست لفاعل، ولا لسبب، ولا لعلة، ولا لمعنى، ولا لمقتضى، ولا لشيء غير ذاته تعالى؛ لأن إثبات شيء سوى ذاته تعالى ينافي توحيده.

قال عليه السلام: **(فإن قيل لك)** أيها الطالب الرشاد: **(أربك قديم؟)** وحقيقة القديم في أصل اللغة: ما تقادم وجوده، كقولهم: بناءٌ قديم ورسم قديم، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس٣٩].

وفي الاصطلاح: ما ذكره عليه السلام بقوله: **(فقل: هو موجود لا أَوَّلَ لوجُودِه)** وإنما لم يقل: «فقل: نعم» أو «فقل: هو قديم» كما في غير ذلك مما مرَّ لأن الغالب في استعمال لفظة «قديم» هو الحقيقة اللغوية، فلا يفيد المراد مما عقد له هذا الفصل، وهو أنه تعالى غيرُ محدث، فقال: «هو موجود لا أول لوجوده» ليفيد أنه إن وقع السؤال عن اتصافه بقديم لغة فلا، وإن وقع السؤال عن اتصافه تعالى بقديم اصطلاحاً فنعم.

وهذا الدليل مبني على أصلين: أحدهما: أنه تعالى موجود. والثاني: أنه تعالى لا أول لوجوده. فيلزم منهما أنه تعالى قديم.

أما الأصل الأول -وهو أنه تعالى موجود- فاستغنى المؤلف عليه السلام عن ذكر دليله إما موافقة للجمهور من أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم أن ذلك معلوم ضرورة بعد إثبات أنه الصانع المختار، وإما تفخيماً لشأنه تعالى عن الاشتغال بأدلة ذلك في حقه تعالى.

والموجود لا حد له؛ لأنه من البديهيات الجلية، ولا تحد إلا الأمور الاكتسابيات الخفية. خلافاً للبهاشمة ومن وافقهم في إثبات الذوات في حالة العدم وجعل الوجود أمراً زائداً على ذات الموجود، فإنهم لما ذهبوا إلى ذلك

احتاجوا إلىٰ تحديد الموجود وإثبات الدلالة علىٰ وجوده تعالىٰ، فقالوا: حقيقة الموجود: هو المختص بصفة لكونه عليها تظهر عندها الصفات والأحكام المقتضاة عن الذات، ثم يقولون: تلك الصفة هي كونه موجوداً. ويرد عليه ما ورد علىٰ ما قبله في حد القادر والعالم مِن توقف معرفة الحد علىٰ[1] معرفة المحدود، ويختص هذا الموضع بأن يقال: الصفة المقتضاة عن الذات ثابتة عندكم لكل ذات، موجودة كانت أو معدومة كما قال الإمام المهدي عليه السلام في غرر الفوائد عنهم ما لفظه: كما أن الذات لا تخرج عن كونها ذاتًا لا تخرج عن كونها مقتضية. وهم يقولون: هي ذات في حال عدمها، فيلزمهم أن تكون مقتضية في حال عدمها، فيشبه القول بحصول الأثر في حال عدم المؤثر، وهو محال، وما أدىٰ إليه فهو باطل، لكنهم يدفعون هذا الإيراد بأن يقولوا: بشرط الوجود. وهذا -كما ترىٰ- فرارٌ من الإلزام، وهو لا يصح علىٰ ظاهر عبارة الإمام عليه السلام. ويقال أيضاً: ما تريدون بقولكم: تظهر عندها الصفات؟ هل المراد توجد؟ فأنتم في تحديد الموجود، أو تثبت؟ فالثبوت يصح عندكم في حالة العدم، أو تعلم؟ فالعلم يصح أن يتعلق بالمعدوم، أو تبرز؟ فإلىٰ أين ومن أين؟. وقالوا في إثبات الدلالة علىٰ وجوده تعالىٰ: قد ثبت أنه تعالىٰ قادر عالم، والقادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه، والعدم يحيل التعلق. وهذا هو الدليل المعتمد عندهم المسمىٰ دليل التعلق، وتحريره علىٰ ثلاثة أصول:

الأول: أنه قد ثبت أنه تعالىٰ قادر عالم.

الثاني: أن القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه.

الثالث: أن العدم يحيل التعلق.

ثم يصححون كل واحد من هذه الثلاثة الأصول بأن يقولوا: أما أنه قادر عالم

---

(١) في الأصل: «علىٰ توقف معرفة المحدود».

فقد مر الكلام عليه في مسألة قادر ومسألة عالم، وأما أن للقادر العالم تعلقًا بمقدوره ومعلومه فمعناه أنه يصح منه إيجاده وإحكامه، وأما أن العدم يحيل التعلق فلأنا وجدنا معاني متى وجدت تعلقت، ومتى عدمت عدم تعلقُها، وذلك كالإرادة والكراهة والاعتقاد والقدرة. قال النجري: ونحوها. قال المحشي: كالشهوة والنفرة. قالوا: فيقاس عليها كل ما شاركها في هذا المعنى. فإذا كان الباري قد شاركها في وجود التعلق حيث إن له تعلقًا بمقدوره ومعلومه- وجب أن يشاركها في الحكم، وهو الوجود، فيجب أن يكون تعالى موجوداً.

وإذا تأملت هذا الدليل الذي جعلوه عمدتهم في وجود الباري تعالى وجدته كما قال شارح الأساس رحمه الله: لا يدل على المقصود إلا على سبيل التمحل والتكلف، ولنورد على كل واحد من هذه الأصول ما يدل على ذلك فنقول:

أما الأول -وهو أنه تعالى قادر عالم- فنقول: لِـمَ جعلتموهما[1] أصلاً لكونه موجوداً وهما لم يعلما إلا بعد أن عرف الصانع الذي[2] هما من صفاته؟؛ لأنه إنْ عُلم الصانع عندهم مع العلم لهم بوجوده أغناهم ذلك عن الاستدلال بكونه قادراً عالماً على وجوده، وإن عْلم الصانع عندهم من دون أن يعلم لهم وجوده كابروا ما يعلم بالبديهة والوجدان من حال النفس أن العلم بوجود الفاعل سابق على العلم بكونه قادراً عالماً. ولأن العلم بوجود المؤثر متوقف على العلم بوجود الأثر فقط، والعلم بكونه قادراً عالماً متوقف على ذلك، وعلى العلم بأن ذلك الأثر صدر عن مؤثره على سبيل الجواز في قادر، وعليهما[3] مع العلم بالإحكام في عالم، فقد توقف العلم بوجوده على العلم بحدوث العالم بأول مرتبة، وبكونه قادراً بثاني مرتبة، ومثله حي،

(١) في الأصل: «جعلتموها».

(٢) في الأصل: «اللذان».

(٣) أي: صدور الأثر وكونه على سبيل الجواز. (منه رحمه الله).

وبكونه عالماً بثالث مرتبة. وأيضاً فإنه لا خلاف بين أهل التوحيد وأهل الإلحاد في أن المؤثر في العالم موجود، وإنما اختلفوا في أنه قادر عالم ونحوهما، فكيف يجعل المختلف فيه أصلاً لإثبات المجمع عليه؟ وأيضاً فإن اتفاق العقلاء قاطبة على أمر من الأمور يلحقه بالضروريات، فكيف يسع أحداً بعد ذلك أن يسعى لإثباته بأمر هو من متفرعاته المختلف فيها؟

وأما الأصل الثاني فقالوا فيه: والقادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه. وكان يكفيهم أن يقولوا: والقادر العالم لا يكون إلا موجوداً كما قالوا في حي: والقادر العالم لا يكون إلا حياً، ويكمل الاستدلال بذلك ويستغنى به عن الأصل الثالث، وعن التكلف والتمحل لإثباته بذكر التعلق مع بُعْدِ مسافة تصحيحه الذي دونه[1] خرط القتاد.

وأما الأصل الثالث فهو مع كونه صار عبثاً مع إمكان أن يقال في الأصل الثاني: والقادر العالم لا يكون إلا موجوداً- يرد عليه أنَّ قياس الباري تعالى على الإرادة والشهوة ونحوهما من سائر المعاني بجامع التعلق، فلَمَّا تعلقت حُكِمَ لها بالوجود- لا يصح[2]؛ إذ لا يصح أن يقال فيه تعالى: لَمَّا تعلق حُكِمَ له بالوجود؛ لأنه تعالى لا يصح تعلقه بشيء، ولأنه تعالى موجود قبل ذلك التعلق لو سلمناه وقولُهم. وأيضاً فتعلُّقُ هذه المعاني بما تعلقت به مختلفٌ، من حيث إن الإرادة والكراهة عندهم معنىً شاهداً وغائباً، يتعلقان بالمراد والمكروه في الشاهد قبل وجودهما[3] وبعده وحاله، وفي الغائب حاله فقط، والقدرة في الشاهد معنى، وفي الغائب عندهم صفة ذاتية أو مقتضاة عن الذاتية، وتتعلق

---

(١) أي: تصحيحه.
(٢) خبر قوله: «أنَّ قياس».
(٣) أي: الإرادة والكراهة.

بالمقدور حال عدمه شاهداً وغائباً، ولا تتعلق بالموجود شاهداً ولا غائباً. وأما الاعتقاد والشهوة والنفرة فمما لا يجوز على الله تعالى، فكيف تُجعل محلاً لقياسه تعالى عليها؟ وأيضاً فقولهم: «والعدم يحيل التعلق» إن أريد به عدم المقدور والمعلوم فلا يُسلم إلا حاله؛ لأن القدرة والعلم يتعلقان بالمعدوم ليصح إيجاده محكماً. وإن أريد به عدم القادر والعالم لم يصح أن يقاسا بعدم الإرادة والكراهة، بل بعدم المريد والكاره، وهو مسلم ويعود إلى قولنا؛ لأن الحكم باستحالة تعلق الإرادة والكراهة بالمريد والكاره حال عدمهما داخل تحت الحكم باستحالة تعلق الفعل بالفاعل حال عدمه دخول الأخص تحت الأعم، فبطل ما قالوه، وظهر صحة ما قاله سيد المحققين: إن دليل التعلق لا يدل على المقصود إلا على سبيل التمحل والتكلف.

وقد شنع عليهم القاضي العلامة فخر الإسلام عبد الله بن زيد العنسي رحمه الله تعالى حيث جعلوا العلم بوجوده تعالى استدلاليًّا، وجعلوا الصفات الأربع من كونه تعالى قادراً وعالماً وحياً وموجوداً مقتضاة عن ذاته تعالى، أو عن الصفة الأخص وهي مقتضاة عن ذاته تعالى. قال: ونحن لا نعتقد الصفة الذاتية ولا المقتضاة، ولا أن بعض الصفات تؤثِّر في بعض على جهة الاقتضاء، ولا أن ذلك من مذاهب الأنبياء، ولا من دين محمد المصطفى، ولا علي المرتضى، ولا المتقدمين من أهل البيت النجباء عليهم السلام جميعاً. قال: ومَن سمع بمقالتهم هذه -وهي تجويز حصول العالم وحدوثه ممن ليس بموجود قادر عالم- سَخِرَ بها غاية السخرية، إلى قوله: وهذه ضحكة لا ينبغي ذكرها إلا على وجه التحذير منها؛ لأنه لازم لهم على ذلك المذهب الذي ذهبوا إليه، فهم التزموا ما يلزمهم من ذلك وإن كان شنيعاً جداً.

وشَنَّع عليهم أيضاً بذلك الشيخ محمود الملاحمي من المعتزلة، قال القرشي رحمه الله تعالى في المنهاج منتصراً للبهاشمة ما لفظه: وأما ما شنع به الشيخ

محمود على أصحاب أبي هاشم من أنهم يجوزون بعد إقامة الدلالة على أن الله تعالى قادر عالم حكيم مرسل مثيب معاقب أنْ يكون مع ذلك معدوماً حتى تقوم الدلالة على وجوده، وأنه متعجب من هذا ومستظرف له- فيمكن الجواب عليه بأن يقال: من أين لك أن أصحاب أبي هاشم يجوزون كونه معدوماً بعد إقامة الدلالة على كونه قادراً عالماً، أَوَليس كونه قادراً عالماً هو الدليل على كونه موجوداً [عندهم][1]، فكيف يجوزون كونه معدوماً مع قيام الدليل على وجوده، بل لا يجوزون ذلك، ولا يُجَوِّزُهُ المميز من العوام؛ لأن من علم كونه قادراً عالماً علم كونه موجوداً على الجملة، وإنما يستدلون على تفصيل ذلك وكيفية دلالة كونه قادراً [عالما][2] عليه.

قلت: ويمكن الجواب على القرشي: بأنه عَلِمَ الشيخ محمود وغيره ذلك من قول أصحاب أبي هاشم: إن العلم بأن الفعل لا يصح إلا من فاعل استدلالي لا ضروري، ولا يعلم إلا بعد إقامة دليله؛ لأن الفاعل أخص والموجود أعم، فإذا قالوا: بعد وجود الفعل لا يعلم الفاعل -وهو الأخص- إلا بدليل فقد قالوا: لا يعلم الموجود الفاعل بعد فعله إلا بدليل. ومن حيث إن من المعلوم أنه لا يأخذ في الاستدلال على ثبوت الشيء إلا من يُجَوِّز خلافه؛ إذ لو كان قاطعاً به قبل الاستدلال عليه لم يصح له الاستدلال عليه، ومن ثَمَّ شرطوا في إيصال النظر إلى العلم أن لا يكون الناظر قبله قاطعاً بأحد طرفي المنظور فيه. وقوله: «أَوَليس كونه قادراً عالماً هو الدليل على كونه موجوداً» يقال له: نعم ليس هو الدليل على كونه موجوداً، بل الدليل على كونه موجوداً نفس الفعل كما سلف تقريره، وأن العلم بوجود فاعل الفعل سابقٌ على العلم بأن فاعله قادر حي عالم. وقوله: «ولا يُجَوِّزه

---

(١) ما بين المعقوفين من المنهاج.

(٢) ما بين المعقوفين من المنهاج.

المميز من العوام» إقرار منه بأنه ضروري فلا حاجة إلى ما ذكروه من الاستدلال على ذلك. وقوله: «لأن مَنْ عَلِمَه قادراً عالماً عَلِمَه موجوداً على الجملة الخ» إن أراد بما ذكره من الجملة والتفصيل عودهما إلى موجود- فليس الوجود يوصف بذلك؛ إذ لا يختلف الوجود ولا يدخله الإيهام ولا التزايد حتى يدخله الإجمال والتفصيل، وإن أراد عودهما إلى العلم فملاحظة لإنكار كونه ضرورياً، فيتناقض قوله: ولا يُجَوِّزه المميز من العوام. فهذا الكلام على الأصل الأول.

[أنه تعالى لا أول لوجوده]:

وأما الأصل الثاني -وهو أنه تعالى لا أول لوجوده- فقد ذكر عليه السلام دليله بقوله: **(لأنه لو كان لوجوده أَوَّلٌ لكان مُحْدَثاً)** لأن ذلك حقيقة المحدَث، وهو الموجود الذي لوجوده أول، وإن شئت قلت: هو الموجود بعد العدم، وإن شئت قلت: هو الموجود بفعل فاعل، وإن شئت قلت: هو الموجود مع الجواز. وإنما قلنا: «لأنه لو كان لوجوده أول لكان محدثاً» للعلم الضروري من أن الموجود: إما أن يكون لوجوده أول أم لا، الأول المحدث، والثاني القديم، ولا يصح أن يكون لوجوده تعالى أول؛ إذ يكون بذلك محدثاً **(ولو كان)** تعالى **(مُحْدَثاً لاحتاج إلى مُحْدِث)** للعلم الضروري -أيضاً- أن المحدَث لا بد له من محدِث، وهذا المحدث الذي لزم من فرض كونه تعالى محدثاً ننقل الكلام في شأنه بأن نقول: لا يخلو: إما أن يكون محدثاً فيحتاج إلى محدث، ثم كذلك **(فيؤدي إلى)** فرض **(ما لا يتناهى)** ولا ينحصر من المحدِثين **(وذلك مُحالٌ)** لأنه يؤدي إلى أن لا يوجد العالم حتى يوجد ما لا ينحصر من المحدِثين في جهة القَبْلِيَّة[1]، وهو محال؛ لأنا

(١) إنما قال رحمه الله: «في جهة القبلية» ليحترز عن جهة البَعْدِيَّة، فالتسلسل فيها غير مستحيل كأنفاس أهل الآخرة وحركاتهم، والفرق بينهما أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود ما بعده حتى يلزم المحال من تسلسل ينتهي إلى التناقض، بل يصح وجود الشيء سواء وجد ما بعده أم =

إذا فرضنا إلى ألف محدِث وأوهم محدَثاً توقف وجود هذا الألف على ألف قبله، ثم كذلك ما لم نقطع جهة التسلسل بفرض أحدهم قديماً، فإن فرضناه انقطع التسلسل وصح الحكم بوجود العالم، لكن إن فرضنا ذلك لأول محدِث وهو محدِث العالَم كان ذلك القول صحيحاً لا يرد عليه اعتراض أصلاً، فيجب الاقتصار عليه من أول وهلة، وإنْ فرضناه فيما بعده من سائر المحدثين صار إثبات الوسائط عبثاً قبيحاً، وفتحاً لباب الجهالة، وإثبات ما لا طريق إليه، فيُعلم كونه باطلاً. وإنْ لم نقطع جهة التسلسل وبقيت مفتوحة لزم الحكم على العالم بالعدم حتى ينتهي التسلسل، والمفروض عدم تناهيه، فيؤدي إلى الحكم عليه بعدم الوجود، وقد علمنا وجوده، فنحكم عليه بالعدم في حال الوجود؛ وذلك جمع بين النقيضين وهو مستحيل، فما أدى إليه فهو مستحيل، فلا يصح القول بحدوثه تعالى؛ لِمَا يؤدي إليه من المحال، فيجب الحكم والقضاء الباتُّ أنه تعالى قديم لا أول لوجوده، وهذا واضح، فثبت أن الله تعالى قديم لا أول لوجوده، وبقي الكلام فيما يتصل بهذه المسألة من الفروع والأبحاث.

الأول: أنه لا يأتي في هذه المسألة من الاختلاف ما أتى فيما قبلها بين البهاشمة وبين أبي الحسين ومحمود وجمهور أئمتنا عليهم السلام هل هذه الصفة أمر زائد على ذات الموصوف بها أم لا، ولا بينهم وبين المجبرة أن القدم ليس معنىً زائداً على ذاته، بل اتفق الجميع على أن القدم ليس صفة ولا معنىً زائداً على كونه موجوداً لا أول لوجوده؛ لأن مرجع ذلك إلى السَّلْب، وهو أنه غير محدث، والسوالبُ كلها لا يفتقر المتصف بها إلى صفة وجودية ولا إلى معنى يصحح له ذلك، وكذلك كونه تعالى باقياً بما لا انتهاء له، فإن ذلك راجع إلى السلب، وهو نفي انتهاء

لا، وسواء وجد ما بعده بحاصر كأنفاس أهل الدنيا وحركاتهم أم لا كأهل الآخرة، بخلاف توقف وجوده على وجود ما قبله فلا بد منه إن كان هو الفاعل له حتى ينتهي إلى قديم، وإلا تسلسل تسلسلاً يؤدي إلى التناقض كما ذلك في الكتاب. (من خطه رحمه الله).

وجوده، إلا أن القرشي رحمه الله روى عن الأشعرية والكُلاَّبِية أن الباقي باق ببقاء زائد على ذاته. وكذلك قال الكعبي: شاهداً فقط.

شبهتهم: أن الذات تكون ذاتاً وإن تعقب عدمها، فبقاؤها إذا لم تعدم معنى زائد على ذاتها.

قلنا: ليس في بقاء الباقي شيء يشار إليه سوى وجود ذاته مستمرة، ولو كان معنى زائداً على ذلك لأمكن طرو ضده عليه إن كان بالفاعل مع استمرار وجود الذات وقتين فصاعداً، كالعلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض، ونحو ذلك من المعاني المتضادة على محلاتها مع بقاء المحل. وأيضاً فلو كان البقاء معنى زائداً على ذات الموجود الباقي لصح مقارنته لأول أوقات وجود الموجود كالسواد والبياض والحركة والسكون، وهو لا يعقل إلا في الوقت الثاني فما بعده؛ ولَمَا كان فرق بين ما يبقى كالجسم والألوان ونحوها وما لا يبقى كالصوت ونحوه.

الثاني: أن القديم قديم بذاته لا بفاعل؛ لاستلزامه الحدوث، فيناقض قدمه؛ ولا لعلة لأنها إن كانت محدثة فكذلك، وإن كانت قديمة فما قيل في قدمه قيل في قدمها. وللزوم استغنائه عنها إذ كان قديماً مثلها؛ ولأنه ليس دعوى أن أحدهما هو المؤثر في قدم الآخر بأولى من العكس، فثبت أن القديم قديم بذاته.

وأما كون الباقي باقيًا بذاته فإن كان قديماً كالباري فكذلك، ولعل أن الأشعرية ونحوهم ممن أثبت المعاني القديمة لله تعالى والكلام القديم يقولون: إنها باقية بذاتها؛ ولذا يسمونها الدائمة، وسيأتي إبطال هذه المعاني من حيث هي فضلاً عن وصفها بقدم أو بقاء، وفضلاً عن كون ذلك القدم والبقاء فيها هو بالذات أم لا. وإن كان الباقي محدثاً فمحل نظر هل بقاؤه بذاته أم بفاعل تلك الذات؟ إن قيل بالأول فيشكل عليه الإجماع أنه لا باقي إلا الله، وأن كل شيء سواه تعالى هالك، ولزوم استغناء الموجود عن الله تعالى في وجوده، فيكون

موجوداً بذاته، وهو محال؛ لأنه يصير بذلك قديماً. وإن قيل بالثاني فيشكل عليه ما تقدم في الفرع الأول أن البقاء ليس معنى زائداً على ذات الباقي، وأن تحصيل الحاصل محال.

ويمكن الجواب على ما يرد على الأول[1] بأن الإجماع محله غير محل البحث الذي نحن بصدده؛ لأنهم إنما أجمعوا على ذلك بمعنى أن الله تعالى يفني كل شيء ويهلكه لقيام الدليل السمعي بذلك، ودلالة العقل على إمكانه، وكلامنا في بقائه حتى يفنيه، وفي بقاء الأجسام والأعراض الباقية في الآخرة هل هو بالذات أم بفاعل تلك الذات؟ ولم يُجمعوا على أنه لا باقي بذاته لو لم يفنه الله تعالى ويهلكه إلا الله تعالى. وأما لزوم الاستغناء عن الله تعالى في وجود الباقي فإن أريد بذلك إلزام الاستغناء في إيجاد ذلك الموجود فلا يُسلم اللزوم، وإنْ أريد في استمرار وجوده فهو محل البحث، وللخصم أن يلتزمه بشرط أن لا يفنيه فاعل الذات، ولا يسبب عليه ما يستلزم إعدامَه من طرو ضد ونحوه، نحو ما يذهب منها بشدة الحر والبرد، وسائر العاهات كالحيوانات والنبات والثمار، وسائر الخضراوات.

ويمكن الجواب على ما يرد على الثاني[2] بأن ما ذكر في الفرع الأول هو في البقاء صفة زائدة على ذات الباقي؟ وكلامنا هنا هل استمرار البقاء هو بالفاعل أم بنفس الذات؟ وهو يمكن القول بأن ذلك بالفاعل من دون أن يكون ثَمَّ صفة زائدة على ذات الباقي؛ إذ لا تنافي بين القولين. وأما لزوم تحصيل الحاصل فلا يُسلم أن هذا منه؛ لأن تحصيل الحاصل المحال هو إيجاد الموجود بإعادة إيجاده الأول، لا جعله مستمر الوجود فليس من ذلك.

فقد اندفع ما يرد على كلا القولين، وبقيت المسألة محل نظر واحتمال؛ فيطلب

(١) أي: قوله: «فيشكل عليه الإجماع ..» الخ.
(٢) أي: قوله: «فيشكل عليه ما تقدم في الفرع الأول ..» الخ.

الترجيح بالدليل الراجح، والأظهر هو القول الثاني؛ لأن استمرار وجود الشيء هو من جنس إيجاد الشيء، وفاعل الجنس هو فاعل ما هو مِن جنسه، وإلا لزم أن الاستمرار إما مقتضى عن الذات أو مفعول للذات أو لا فاعل له، الأول باطل؛ للزوم ذلك في كل ذات، وقد علمنا أن فيها ما لا يبقى كالصوت ونحوه، والأخيرين محال، فثبت القول الثاني، ولزم بطلان الأول؛ لأنه بمقابله.

[ما يجري على الله من الأسماء بمعنى موجود وقديم]:

الثالث: فيما يجري على الله تعالى من الأسماء بمعنى موجود وبمعنى قديم، وما لا يجري عليه منها وإن أفاد الوجود.

فالذي يجري عليه بمعنى قديم «ثابتٌ في الأزل» عند أئمتنا عليهم السلام على رواية الأساس، ولا يُعلم فيه خلافٌ إلا في إطلاقه على غيره تعالى عند مثبت الذوات في القدم. فأما «الأزلي» فينظر فيه هل ورد السمع به أم لا. ولم يرد في القرآن، والسنة شرطها التواتر فيما يرجع إلى مسائل الأصول، فينظر في معناه؛ إذا كان يطلق عليه تعالى حقيقة بأن حصل معناه في حق الله تعالى على جهة الحقيقة ولا يستلزم إيهام خطأ- فأصولُ أئمتنا عليهم السلام وموافقيهم لا تمنع منه، ويأتي على أصول القائلين بأن الأسماء توقيفية المنعُ إلا أن يرد في السنة أو إجماع؛ فهذا هو مقتضى أصولهم.

فعلى أصل أئمتنا عليهم السلام ينظر أولاً ما معناه في اللغة، قال السيد هاشم بن يحيى رحمه الله تعالى في تعليقه على شرح القلائد للنجري وحاشيته للعلامة سيدي الحسن بن أحمد الجلال -رحمهما الله- ما لفظه: الأزل على ما في التعريفات: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة[1] غير متناهية في جانب المستقبل.

---

(١) أي: مفروضه. (منه رحمه الله تعالى).

والأزلي: ما لا يكون مسبوقاً بالعدم، كذا في التعريفات. انتهى[١].

وإذا كان هذا معناه الحقيقي فقد حصل هذا المعنى في حقه تعالى، فلا مانع من إجرائه على الله تعالى، والله أعلم.

و«الأول[٢]» معناه: الوجود قبل وجود كل شيء. وكذلك أول الأولين، ولا بد أن يزاد بما ليس له ابتداء.

و«الآخِر» معناه: الموجود بعد فناء كل شيء. وكذلك آخر الآخرين، ولا بد أن يزاد بما ليس له انتهاء.

و«الدائم» و«الباقي»، وقد مر في مسألة حي أنهما يفيدان كونه تعالى حياً على سبيل الدوام، ولا منافاة في تعدادهما في البابين.

وبعض المتكلمين يقول: باق[٣] ولا ضد له. ولعله عنده لا يفيد المدح إلا بذلك؛ لمشاركة أهل الآخرة في دوام البقاء؛ ولأن ممَّا في الدنيا ما يبقى وقتين فصاعداً.

و«ذات لا كالذوات»، و«شيء لا كالأشياء» عند القاسمين وظاهر قول الهادي عليه السلام. وقال السادة المؤيد بالله وأبو طالب والمهدي عليهم السلام والجمهور: يجوز بلا قيد؛ لإفادة كونه معلوماً. قال في الأساس: يمتنع؛ لأنه لا يفيد كونه معلوماً ولا يتضمن مدحاً من دون قيد.

و«سُبُّوحٌ قُدُّوس» لأنه يفيد تنـزيهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به. قال الهادي عليه السلام: القدوس: الذي يستحق من عباده التقديس، وهو التنـزيه.

و«حَقّ»؛ لأنه يفيد في اللغة الثبوت.

---

(١) أي: قول السيد هاشم ين يحيى.

(٢) أي: لفظ أول.

(٣) في الأصل: «باقي».

و«الأبدي» و«السرمدي»؛ لأن معناهما البقاء الذي لا نهاية له.

وأما ما لا يجوز على الله تعالى فقولنا: «عين»؛ لأنه يختص الجرم. و«نَفْس»؛ لأنه كذلك، ويفيد الحيوانية، ويطلق على الدم، وفي الحديث: ((ما ليس له نفس سائلة فميتته طاهرة))، أي: دم، وقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران٢٨]، أي: عقابه، و﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة١١٦]، أي: سري وغيبي ولا أعلم سرك وغيبك.

وأما قولنا: «معنىً» فلا شبهة في امتناعه؛ لأنه من قبيل الأعراض. وأبعد من ذلك: «علة»؛ لأنه في الأصل لما يتغير به المحل والحيوان الصحيح. وفي الاصطلاح: ما يؤثر على سبيل الإيجاب والاضطرار. بمقابل الفاعل المختار، والكل ممتنع عليه تعالى. وكذلك جسم، وجوهر، وعرض؛ لأنها أنواع المحدِث، وهو تعالى قديم عزيز حكيم.

[كيفية اتصاف الله بصفات الإثبات وثبوتها له]:

ولما فرغ عليه السلام من الكلام فيما يجب لله تعالى من صفات الإثبات تكلم في كيفية اتصافه تعالى بها وثبوتها له، وجعل الكلام في ذلك راجعاً إلى الجميع، فذكرها كلها في هذه الجملة لَمَّا كان الواجب اعتقاد ثبوتها له واتصافه بها بكل حال من الأحوال، فذكرها على الوجه الذي يجب على المكلف فقال: **(وهو تعالى قديم قادر حي عليم لم يزل ولا يزال، ولا يجوز خروجه عن ذلك بحال من الأحوال)** وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين، وإن خالف جهم وهشام بن الحكم وقالا: إنه لا يعلم المحدثات إلا عند حدوثها- فلم يخالفا في كونه عالماً في الأزل على الجملة، كعلمه عز وجل بذاته وصفاته وعدم المعدومات ونحو ذلك، وإنما الخلاف بينهم في كيفية اتصافه تعالى بهذه الصفات، وهل ثَمَّ في الوجود شيء زائد على ذاته تعالى لأجله كان قادراً عالماً حياً موجوداً من مزية أو أمر

أو حال أو معنى، أم ليس في الوجود شيء من ذلك، بل ليس إلا ذاته المقدسة لأجلها كان قادراً عالماً حياً موجوداً.

ولا بد قبل حكاية المذاهب في ذلك، وتقرير القول الحق في ذلك- من تقديم تمهيد لذكر حقيقة الصفة والفرق بينها وبين الحكم، وتقسيم الصفات، وكيفية اتصاف الموصوفات بها على سبيل الاختصار، وقد أفردت لهذه المسألة مؤلفاً مستقلاً لعظم شأنها ونفعها، وعظم الخطر في الخطأ فيها، وسميته: بـ«البحث المفيد الجاري على محض التوحيد في صفات الحميد المجيد»، فمن أراد الاستيفاء فعليه به أو غيره من مطولات الفن.

[حقيقة الصفة، والفرق بينها وبين الحكم]:

اعلم أن الصفة والوصف يُستعملان في اللغة بمعنى واحد، وهما مصدران عبارة عن قول الواصف المتضمن نسبةَ ما أفاده اللفظ إلى الموصوف، يقال: وَصَفَهُ يَصِفُهُ وَصْفًا وصِفَة، كوَعَدَه يعده وعداً وعِدَة، وكوَزَنَهُ يزنه وزناً وزِنَة، وسواء كان ذلك القول صادقاً في الموصوف بأن كان ذلك المعنى ثابتاً له، كقولك: «زيد كريم» مع حصول الكرم منه، أم كان كاذباً، كقولك: «زيد كريم» مع عدم حصول الكرم منه، فإن الكل يقال له وصف في أصل اللغة، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ[1]﴾ [المؤمنون٩١].

وفي عرف اللغة: ما أفاده قول الواصف كالكرم -مثلاً- الذي أفاده قولك: «زيد كريم»، وكالشجاعة والعلم في قولك: «زيد شجاع عالم».

وأما في اصطلاح المتكلمين فقد اختلفوا في ذلك، فمن ذهب منهم إلى أن صفات الباري سبحانه وتعالى ذاته فَرَّق بين الصفة شاهداً وغائباً، ففي الشاهد

---

(١) أي: سمى قولهم وصفًا.

هي ما أفاده قول الواصف، وهو المعنى القائم بالموصوف كالكرم والشجاعة والعلم، فلا فرق عندهم بين الحقيقة العرفية والاصطلاحية شاهداً، وأما غائباً فلا تُحدُّ عندهم بحد ولا تحقق بماهية؛ إذ هي ذاته عز وجل، وذاته تعالى لا تحد؛ إذ لا تدخل تحت جنس فتفصلها بعد ذلك عن غيرها بالنوع، ذكر معنى ذلك سيد المحققين قدس الله روحه.

قلتُ: ومراده عليه السلام أنها لا تحد بالحد الذاتي، وهو الذي يتصور به ماهية الشيء وهُويته، كما إذا قيل ما الخمر؟ فيقال: الشراب المسكر. أو الرسمي، وهو الذي يتألف من لوازم الشيء العارضة لذاته اللازمة لها، كما إذا قيل: ما الإنسان؟ فيقال: الطويل القامة الماشي على الرجلين البادي البشرة العريض الأظفار. فأما بالمعنى الثالث من معاني الحد، وهو شرح الاسم بلفظ مرادف له أو أجلى منه، كما إذا قيل: ما العقار؟ فيقال: الخمر، وما الغضنفر؟ فيقال: الأسد، وما القادر؟ فيقال: من يصح منه الفعل- فهذا لا يمتنع حد الصفة -أي: شرحها- به، سواء أردنا الصفة شاهداً أو غائباً.

ومن ذهب منهم إلى أن صفات الباري تعالى أمور زائدة على ذاته لم يفرق بين حد الصفة شاهداً وغائباً، وجعلها تأتي لمعنيين:

أعم: وهو كل أمر يعلم للذات زائداً عليها تعلم الذات من دونه. وإنما جعلوا هذا أعم لأنه يدخل تحته صفات الإثبات كقادر وعالم وحي ونحو ذلك، وصفات النفي كليس بضاحك وليس بجسم وليس له ثان ونحو ذلك. ويدخل تحته الحكم، وهو ما يعلم للذات باعتبار غيرها أو ما يجري مجرى غيرها، كالمماثلة والمخالفة والزوجية والأبوة والبنوة، فلا يعلم هذا الوصف للذات إلا باعتبار غيرها، فيسمونه حكماً لما كان لا يعلم للذات إلا باعتبار غيرها. والذي يجري مجرى الغير وجود الذات، فإنه عندهم يجري مجرى غير الذات لما كان زائداً عليها، فيتعلق الحكم وهو صحة الفعل لإيجاد المقدور بين ذات المقدور

وبين وجودها الذي يجري مجرى غيرها.

وأخص، وهو أمر يعلم للذات زائد عليها راجع إلى الإثبات، تعلم الذات من دونه من دون اعتبار غيرها أو ما يجري مجرى غيرها، ولا يعلم على انفراده من دونها. فأرادوا بقولهم: «راجعاً إلى الإثبات» إخراج صفات النفي، فليست بصفات بالمعنى الأخص. وأرادوا بقولهم: «من دون اعتبار غيرها الخ» إخراج الأحكام، فليست بصفات بالمعنى الأخص. وأرادوا بقولهم: «ولا يعلم على انفراده من دونها» إخراج المعاني كالحلاوة والحموضة والحمرة والصفرة والقدرة والعلم والحياة، فإن هذه معان تعلم على انفرادها من دون تصور الذوات القائمة بها، فإن الحلاوة تعلم على انفرادها من دون أن يعلم هل حلاوة عسل أم سكر أم عنب، وإن كان في الخارج لا توجد إلا في تلك الذوات أو نحوها، وكذلك سائرها فإنها عندهم ليست بصفات بالمعنى الأخص، بل بالمعنى الأعم.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنهم بعد ذلك يقسمون الصفات إلى خمس: ذاتية، ومقتضاة، ومعنوية، وبالفاعل، وصفة الفعل.

وعند جمهور أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم إلى اثنتين فقط: صفات ذات، وصفات فعل.

فصفات الذات ما قد عرفت بها حكيناه عنهم أنها شاهداً[١] عبارة عن المعنى الذي أفاده قول الواصف، وغائباً لا تحد بالماهية أو بالرسم، بل بالشرح لمعنى اللفظ فقط.

وصفات الفعل: ما يثبت للمتصف بها باعتبار أنه فَعَلَ الحدثَ المشتق منه ذلك الوصف، كخالق لفعله الخلق، ورازق لفعله الرزق، وقابض، وباسط، ومحيي، ومميت، ونحو ذلك، ولا يثبتون صفة ذاتية في حقه تعالى ولا مقتضاة، بل

(١) أي: في الشاهد.

يقال لهما: صفات ذات. ويجعلون المعنويةَ والتي بالفاعل وصفة الفعل داخلة في صفات الفعل، وكذلك الذاتية والمقتضاة في الشاهد جعلوها كلها من قسم الصفات التي لا تكون إلا بالفاعل، كالجسم مثلاً فإن فيه صفة ذاتية وهي ما تَأَلَّفَ الجسم وحصل منها، وهو الطول والعرض والعمق، ومقتضاة وهو التحيز وجواز التجزي والانقسام، ومعنوية وهو اللون والطعم ونحوهما، فعند جمهور أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم أن جميع ذلك بفعل فاعل الجسم. وعند البهاشمة ومن وافقهم أن ليس بفعل فاعل الجسم إلا صفته الوجودية -أي: إيجاد الجسم- دون ذاته فهي ثابتة في الأزل، ودون المقتضاة فهي مقتضاة عن ذاته متى وجدت، وقالوا في العَرَض: إنما هو تعالى فاعل صفة العرض الوجودية وهي إيجاد اللون ونحوه، دون ذاته فهي ثابتة في الأزل، ودون كونه هيئة للمحل فهي مقتضاة عن ذاته متى وجدت، فالصفة المقتضاة عندهم وكون الذات ذاتاً ليست بفعل فاعل الجسم والعرض، بل كونهما ذواتاً ثابتة في الأزل، والمقتضاة هي حاصلة على سبيل الإيجاب بالاقتضاء عند وجودهما[1].

وإنما قسم جمهور أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم الصفات إلى قسمين فقط: صفات ذاتٍ وصفات فعلٍ- اعتماداً على القسمة الدائرة بين النفي والإثبات، وهي أن يقال: الصفة المنسوبة إلى المتصف بها لا تخلو: إما أن تكون باعتبار نسبة شيء يرجع إلى ذاته ويقوم بها أو لا، الأول صفات الذات، والثاني: فإما باعتبار أن تلك الذات فعلت الحدث المشتق صيغة الوصف من مصدره أو لا، الأول صفات الفعل، والثاني ليس بصفة اصطلاحية، بل هو قول كاذب يسمى وصفا لغة، كوصفِ المثلِّثةِ اللهَ تعالى بالتثليث، والمجسمة بالتجسيم، والمجبرة بأنه خلق أفعال العباد، وهذا واضح.

(١) أي: الجسم والعرض.

والبهاشمة ومن وافقهم يقال في تقسيمها إلى خمس: الصفةُ إما أن تثبت للمتصف بها باعتبار أنه فعل ما اشتقت منه أو لا، الأول صفات الأفعال، والثاني إما أن تكون لذات الموصوف بها أو لا، الأول الذاتية، والثاني إما أن تثبت للمتصف بها لأجل صفته الذاتية أو لا، الأول المقتضاة، والثاني إما أن تثبت للمتصف بها لوجود معنىً فيه أو لحدوث ذاته، الأول المعنوية، والثاني التي بالفاعل. وقد عرف من ذلك التقسيم حدودها. قالوا: والذوات المتصفة بكون هذه الصفات الخمس صفات لها ثلاث لا رابع لها: ذات جسم، وذات عرض، وذات الباري تعالى.

فالجسم يستحق مِن جهة الذات الذاتية كالطول والعرض ونحوهما، ومن الاقتضاء المقتضاة كالتحيز وجواز التجزؤ والانقسام ونحوهما، ومن جهة المعنى المعنوية كحالي وحامض وأسود وأبيض ونحوهما، ومن جهة التي بالفاعل كونه موجودًا، وإذا كان حيًّا وفعل فعلًا استحق الخامسة وهي صفة الفعل كضارب وماش ومحترك ونحو ذلك، فكانت الخمس الصفات كلها صفات للجسم الحي الفاعل، والأربع الأُول فقط إن لم يفعل شيئاً.

والعرض يستحق مِن جهة الذات الذاتيةَ، وهي كونه يقوم بالجسم ولا يشغل الحيز عند حدوثه، ومِن جهة الاقتضاء المقتضاةَ، وهي كونه هيئة للمحل ولا يقوم بنفسه، ومن جهة التي بالفاعل كونَه موجوداً، فاستحق منها ثلاثاً، ولا يستحق المعنويةَ؛ لأن المعنى لا يقوم بالمعنى، ولا صفةَ الفعل؛ لأنه لا يصح من العرض أن يفعل فعلاً.

والباري تعالى يستحق من جهة الذات الذاتيةَ، وهي الصفة الأخص عند أبي هاشم وموافقيه، أو نفس الذات المقدسة عند أبي علي ومن وافقه في نفي الصفة الأخص، ثم اتفقا في وصفه تعالى بقادر وعالم وحي وموجود أنها مقتضاة عن نفس الذات عند أبي علي أو عن الصفة الأخص عند أبي هاشم، فاستحق سبحانه وتعالى من جهة الذات الذاتية، ومن جهة الاقتضاء المقتضاة، ويستحق من جهة

المعنى المعنويةَ كمريد وكاره، ومن جهة أنه فعل الخلق صفةَ الفعل، فاستحق أربعاً من الصفات الخمس، ولا يستحق الخامسة -وهي التي بالفاعل- لأنه لا فاعل له تعالى؛ لأنه قديم. وجعلوا الذوات الثلاث كلها ثابتة في الأزل، وليست كلها موجودة في الأزل، إنما الموجود منها في الأزل ذاتٌ واحدةٌ وهي ذات الباري تعالى، وجعلوا الصفات كلها أموراً زائدة على الذوات لا توصف بوجود ولا عدم، وليست بأشياء مستقلة يصح تعلق العلم بها على انفرادها، بل تُعلم تبعاً للذات، وليست لا شيئاً أصلاً؛ لأنها معلومة بالتبعية للعلم بالذوات القائمة بها، وفَرَّعوا من ذلك قولهم: الصفات لا توصف، وجعلوا صفة مدرِك مقتضاة عن صفة حي بشرط وجود المدرَك، ولا يوصف بها في الأزل، بل عند وجود المدرَك، بخلاف الأربع الأُوَل فيوصف بها في الأزل؛ لأنها مقتضاة عن الذات أو عن الصفة الأخص، وهي مقتضاة عن الذات، والذات موجودة في الأزل. ويجعلون صفة مدرِك متجددة عند وجود المدرَك وليست بحادثة عند وجود المدرَك، وصفةَ سميع بصير بمعنى حي لا آفة به يوصف بهما في الأزل، وسامعٍ مبصرٍ متجددة كمدرِك. وصفةَ مريد وكاره جعلوهما في حقه تعالى لأجل معنيين هما: نفس الإرادة والكراهة، وجعلوهما حادثين عند وجود المراد والمكروه، يحدثهما الله تعالى في غير محل، لكن يختصان به على أبلغ الوجوه، بمعنى لو كان تعالى محلًّا للمعاني لَحَلَّا فيه كالشاهد، ويخلقهما تعالى وهو غير مريد لهما؛ إذ لو أرادهما لاحتاجا إلى الإرادة وتسلسل.

وهذا مع كونه مبنيًّا على القول بثبوت الذوات في العدم وقد مَرَّ إبطاله بما لا مزيد عليه فهو باطل من وجوه أُخَر: منها: أنهم جعلوا صفات الذات في الباري تعالى ما بين مقتض ومقتضى، وهما كالعلة والمعلول لا فرق بينهما، إلَّا أنهم فروا عن العلة والمعلول لشناعتهما، وأتوا بما في معناهما؛ لأن العلة هي ما يؤثر على سبيل الإيجاب ويستحيل تخلف المعلول عنها، والمقتضي هو يؤثر على سبيل

الإيجاب ويستحيل تخلف المقتضى عنه.

فإن قالوا: الفرقُ أنَّ العلة مؤثرة في المعلول وليس المقتضي مؤثراً في المقتضى.

قلنا: ففسروا لنا ما معنى يقتضي؟ فإن كان بمعنى يُوجد مقتضاه عند وجوده قلنا لهم: فهل كان ذلك على سبيل الإيجاب فهو العلة، فلا فرق حينئذ بين أن يقال: يُؤثر أو يقتضي، أم كان لا على سبيل الإيجاب بل على سبيل الاختيار فهو باطل بلا تناكر؛ لخروجه إلى الفاعل والمفعول؛ فيلزم حدوث الصفات المقتضاة وكونُ المقتضية قادرة عالمة حية موجودة، فإمَّا لذاتها فكان يجب ذلك لذات الباري تعالى من أول وهلة، واسترحتم عن هذه المحالات بأصلها، وإما لأجل صفات أُخر أخص مقتضيات لها قيل فيها ما قيل فيما قبلها وتَسَلْسَل.

ومنها: تقسيماتهم صفات الباري تعالى إلى تقسيمات ما أنزل الله بها من سلطان، فجعلوا بعضها مقتضى عن الذات المقدسة عن أن تنالها الأوهام أو يتطرق إليها الانقسام كالصفة الأخص، وبعضَها مُقتَضىً عن المقتضي كالصفات الأربع: قادر وعالم وحي وموجود، وبعضَها مُقتَضىً عن المقتضى عن المقتضي كصفة مدرِك وسامع مبصر مقتضاة عن حي، وبعضَها مقتضى بشرط غير مشروط في سائرها، كالثلاثة الأخيرة مقتضاةٌ عن حي بشرط وجود المسموع والمبصَر وسائر المدرَكات، وبعضَها بشرط خلاف الشرط المذكور، كقادر وعالم وحي وموجود مقتضاةٌ عن الصفة الأخص بشرط وجود الذات عند أبي هاشم، وبعضَها عن نفس الذات بشرط وجود الذات كالصفات الأربع عند أبي علي، والصفة الأخص عند أبي هاشم.

ومن المعلوم ضرورة أو استدلالاً أن هذا التقسيم المختلف الأطراف والمتعدد الأوصاف إن كان مطابقاً لِمَا في الخارج لزم التعدد في الأزل، فما اعترضوا به على الأشاعرة في إثبات المعاني القديمة من أنه يلزم أنها آلهة فهو وارد عليهم، وإن لم يكن مطابقاً لما في الخارج فهو حقيقة الكذب.

ومنها: ما قالوه في غير صفة مريد وكاره من هذه الصفات من الأقوال المعلومة التناقض، نحو قولهم: لا هي الله ولا هي غيره، ولا موجودة ولا معدومة، ولا قديمة ولا محدثة، ولا شيء ولا لا شيء مع أنهم يعيبون ذلك على الأشاعرة في قولهم في المعاني: لا هي الله ولا غيره، ولا شيء ولا لا شيء، ثم فارقوا الأشاعرة بقولهم: لا موجودة ولا معدومة، ولا قديمة ولا محدثة، والأشاعرة قالوا: موجودة قديمة.

ومنها: ما قالوه في صفة مريد وكاره من المحالات الظاهرة كما سبق حكاية مذهبهم في هاتين الصفتين، وسيأتي الكلام فيهما في العدل إن شاء الله تعالى.

نعم، وقد ظهر لك أيها المطلع مِن جميع ما مَرَّ مذاهبُ بعض المتكلمين في هذه المسألة إجمالاً، فلنورد الجميع تفصيلاً، ثم نَرْدُدُ كل قول منها إلى أصول التوحيد المجمع عليها، فما عاد عليها بالتقوية والتأييد فهو الحق الذي لا ريب فيه، وما عاد عليها بالمناقضة والتبعيد فهو الباطل الذي لا يجوز المصير إليه.

فنقول: قال في الأساس وشرحه: قال جمهور أئمتنا عليهم السلام والملاحمية أصحاب الشيخ محمود الملاحمي من المعتزلة: وصفات الله تعالى ذاته، وفاقاً لأبي الحسين البصري والرازي[1] وغيرهما -قال في الشرح[2]-: كأبي القاسم البلخي وابن الإخشيد[3] وسائر شيوخ البغداديين، فإن هؤلاء جميعاً يوافقون في صفته تعالى الوجودية أنها ذاته تعالى، قال عليه السلام: ومعناه -أي: معنى أن صفات الله هي ذاته-: أنه تعالى قادر بذاته لا بأمر غيره زائد على ذاته، ونحو ذلك، أي: عالم بذاته، وحي بذاته، وسميع بصير بذاته، والمعنى ليس إلا ذاته كما ذكرناه من قبل الخ. وقوله عليه السلام: وفاقاً لأبي الحسين ومَن ذكر في صفته الوجودية، يعني أنهم يوافقونا

(١) من المجبرة.

(٢) أي: شرح الأساس ص١١٩-١٢٠.

(٣) «الإخشيد» في الأصل بالذال: «الإخشيذ»، وفي شرح الأساس: ابن الإخشيد.

في صفة موجود أنها ذاته تعالى، وليست أمراً زائداً على ذاته كما تقوله البهاشمة وسائر من أثبت الذوات في العدم، وأمَّا ما عداها من كونه تعالى قادراً وعالماً وحيًّا وسميعاً وبصيراً فإنهم يخالفونا فيها، فأبو الحسين يقول: هي مزايا، والرازي يقول: هي معان كما نص عليه في تفسيره مفاتيح الغيب في سورة البقرة فقال: إن العلم معنى قائم بذات الله تعالى، واستشكله بأنه يلزم التركيب في ذات الله تعالى، وقال: لا نعلم كيف هذا العلم. هذا معنى كلامه، ولعل مراده بقوله: «لا نعلم كيف هذا العلم» هل هو من قبيل الاعتقاد الجازم أو مجرد التجلي والوضوح أم لا بل هو أمرٌ زائد صفة له تعالى كما تقوله الأمورية؟

وأمَّا أبو هاشم وابن الإخشيد وسائر شيوخ البغداديين فلعلهم موافقون للبهاشمة فيها، وسيأتي حكاية مذهبهم.

قال عليه السلام: «قال بعض أئمتنا عليهم السلام» وهو الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام ومن تبعه على ذلك «وبعض شيعتهم» كالشيخ الحسن الرصاص والفقيه يحيى بن حسن القرشي «وأبو علي» في بعض الروايات «والبهشمية» وهم أبو هاشم وأتباعه: «بل هي» أي: صفاته تعالى «أمور زائدة على ذاته تعالى» قال الشارح حكاية عنهم: لا هي الموصوف ولا غيره، ولا شيء ولا لا شيء. ووافقهم أبو الحسين على رواية المتن في المزايا في قولهم: لا هي الله ولا غيره، ولعله يوافقهم في قولهم: ولا شيء ولا لا شيء.

وقال القرشي في المنهاج: اتفق أهل العدل على أن الله تعالى يستحقها لذاته أو لما هو عليه من ذاته، ولا يحتاج في ثبوتها إلى مؤثر.

واتفق أهل الجبر على أنه يستحقها لمعان، ثم اختلفوا، فقالت الصفاتية: لا توصف بقدم ولا غيره؛ لأنها صفات.

وقال ابن كَلاَّب: أزلية. وقال الأشعري: قديمة. واتفقا[1] على أنها لا هي الله

---

(١) أي: ابن كلاب والأشعري.

ولا غيره، ولا بعضها هو البعض الآخر ولا غيره.

وقالت الكرامية: أغيار لله تعالىٰ قديمة، أعراض حالة في ذاته. انتهىٰ.

قوله: «اتفق أهل العدل أنه يستحقها لذاته» يعني بذلك قول أبي هاشم ومن وافقه في إثبات الصفة الأخص، وقول أبي علي ومن وافقه في نفي الصفة الأخص، ولعله أراد إدخال قول الملاحمية وأبي الحسين معهم[١] ليصح له قوله: «اتفق أهل العدل»، وقد رأيت علىٰ رواية الأساس أن الملاحمية وجمهور أئمتنا عليهم السلام يقولون: إنها هي الذات، ولم يتعرض لذكر هذا القول مع أنه هو الصحيح. ولعله لما كان يشترك هو وقول سائر أهل العدل في نفي المعاني جعلهما قولاً واحداً بالنظر إلىٰ ذلك، وإلا فهما قولان؛ لأن البهشمية والبعلوية[٢] يجعلونها أموراً زائدة علىٰ الذات مقتضاة عنها بواسطة الصفة الأخص أو لا حسبما مر تحقيق الخلاف بينهم.

قلت: فهذه حكايات المذاهب المشهورة في هذه المسألة، وقد حكىٰ الجلال رحمه الله في حاشيته علىٰ القلائد أقوالاً غيرها حتىٰ أَنْهَاهَا إلىٰ تسعة أقوال، وانتصر للقول الأول الذي هو قول جمهور أئمتنا عليهم السلام، ولا حاجة بنا إلىٰ ذكر سائر الأقوال التي حكاها؛ لأنها إما راجع إلىٰ ما قد ذكر أو غير مشهور عن من نسب إليه، فتركُ حكاية ذلك عنه أسلمُ.

وحينئذ فنقول: إذا عرفت أيها الطالب هذه المذاهب جميعها وأمعنت النظر فيها وجدت القول الأول ليس فيه ما يقدح في شيء من أصول التوحيد ومسائله المتقررة المجمع عليها بين أهل الإسلام، ولا مناقضة للقضايا العقلية كقول بعضهم: لا هي لله ولا غيره، ولا شيء ولا لا شيء، ونحو ذلك من الأقوال المتناقضة المتنافية.

---

(١) أي: مع أبي هاشم ومن وافقه. (منه).

(٢) أتباع أبي علي.

ولنقرره بمثال في الشاهد يعلم به أنه هو الحق بلا مرية، وهو أنا إذا رأينا بناءً أو نجارة أو غير ذلك من الأفعال المشاهدة فإنا نعلم أنه لا يصح وجودها وإحكامها إلا من ذات متصفة بثلاث صفات، فالذات ذات زيد الفاعل وهي الجسم المشاهد، والصفات الحياة والعلم والقدرة، لكن لَمَّا علمنا بالأدلة القاطعة أن هذه الحياة والقدرة والعلم هي من جملة الأعراض والمعاني الداخلة في جملة مخلوقات الله عز وجل، كما مر في مسألة إثبات الصانع، وأكد ذلك السمع القطعي في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك٢]، ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ [الروم٥٤]، ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل٧٨]، ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة٢٨٢]، ﴿لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [الحج٥]- علمنا[١] أنها مستحيلة على الله تعالى.

وقد تقرر أن الله تعالى قادر عالم حي، فلم يبق إلا القول بأن ذاته تعالى سادة مسد الجميع، وأنه يصح منه الفعل بمجرد ذاته تعالى من دون احتياج إلى تلك المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة؛ لاستلزام الحاجة إليها، والله الغني إجماعاً كما سيأتي، واستلزام الحلول المتفرع على التجسيم، والحدوث، وهو تعالى ليس بجسم إجماعًا كما سيأتي أيضاً، وهو قديم إجماعاً كما سبق، واستلزامِ التعدد، وهو تعالى واحد في ذاته؛ فلا يجوز على ذاته تعالى التعدد والتركيب من الماهيات المختلفات إجماعاً؛ لاستلزام الحدوث، وهو تعالى قديم، فلم يبق إلا القول بنفي تلك المذكورة، سواء سميناها مزايا أو صفات أو أموراً أو أحوالاً أو معاني، فالكل اختلاف في اللفظ واتفاق على إثبات ما قضى العقل بنفيه وتنـزيه الله تعالى عنه، والحكم بأن القدرة والعلم والحياة في حقه تعالى لا وجود لها البتة، وذاته تعالى في صحة الفعل وتدبيره وإحكامه مستغنية عنها.

---

(١) جواب «لَمَّا».

لا يقال: فيلزمكم إذ قد نفيتموها أن تنفوا ما اشتق منها؛ فلا يقال له: قادر عالم حي؛ لأنا نقول: قد تقدم أن القادرَ: هو من صح منه الفعل، أعم من أن يكون لأجل قدرة فيه كالشاهد، أو لأجل ذاته كالباري تعالىٰ. والعالِـمَ: من يصح منه الفعل المحكم، أعم من أن يكون لأجل علم فيه كالشاهد، أو لأجل ذاته كالباري تعالىٰ. والحيَّ: من يصح منه الفعل والتدبير، أعم من أن يكون لأجل حياة فيه كالشاهد، أو لأجل ذاته كالباري تعالىٰ.

لا يقال: إذا جعلتم الصفات هي الذات لزم اختلاف الذات لاختلاف تلك الصفات؛ لأنا نقول: لا نسلم لزوم الاختلاف بعد نفي حقائق تلك الصفات وإثبات الذات سَادة مَسَّدَ الجميع.

دليله أنها صارت كلها عبارة عن كونه تعالىٰ يصح منه الفعل، وليس في زيادة الإحكام نفي الاقتدار علىٰ غير المحكم.

وبعد، فهذا لازم للجميع؛ لأن مَن جعلها صفات أو معاني قائمة بذاته أو أموراً مقتضاة عن ذاته لزمه اختلاف الذات باختلاف ما قام بها، أو بحسب اختلاف ما اقتضته، بل الإلزامُ مع إثبات الأمور والمعاني والصفات المتعددات أدخلُ وأظهرُ في لزوم اختلاف الذات، بل لا يسلم لزومه إلا في هذه الأقوال دون الأَول.

لا يقال: اختلاف المفاهيم في قادر وعالم وحي يدل علىٰ اختلاف الذات باختلاف مفاهيم هذه الصفات، فمفهوم قادر ليس بعاجز، ومفهوم عالم ليس بجاهل، ومفهوم حي ليس بميت ولا جماد، فاختلفت هذه المفاهيم، فيلزم اختلاف الذات باختلافها.

لأنا نقول: ما ثبت اختلافُ الذات باعتبار المنطوقات، فكيف يثبتُ باعتبار المفهومات؟ علىٰ أن جميع هذه المفاهيم راجعة إلىٰ السلب، والسلب لا يقع به تماثل ولا اختلاف؛ لأن التماثل والاختلاف لا يكونان إلا بعد وجود المختلفين

أو المتماثلين، ثم يختلفان أو يتماثلان في صفة تخص أحدهما أو تعمهما مهما لم يكن الاختلاف بنفس الذات، وأنتم لا تسلمونه[١].

وبعد، فالإلزام لازم للجميع، بل هو ألزم لقولهم، فما أجابوا به فهو جوابنا.

يزيده وضوحاً أنها قد تختلف المفاهيم ولا يختلف الشيء باختلافها، كأن تقول: هذا الشيء -مشيراً إلى جسم معين- هو يمنة المسجد، ويسرة الحانوت، وأمام البيت، وخلف الاصطبل، ولا تختلف ذات ذلك الشيء باختلاف هذه الألفاظ المذكورة لا بمنطوقها ولا بمفهومها، ويؤكد كونَ السلب لا يقع به تماثل ولا اختلاف أنَّ المعدومات لا يقع فيها تماثل ولا اختلاف إلا بعد وجودها ووجود صفة قامت بأحدهما دون الآخر في الاختلاف، أو قامت بهما معاً في التماثل، فأمَّا والذات واحدة قد نفي عنها كل أمر زائد عليها فبينها وبين الاختلاف بون بعيد، ومقارنةُ الأمور الزائدة عليها أو قيام المعاني المتعددة بها يستلزمُ الاختلاف الذي ليس عليه من مزيد، فثبت بما ذكرناه أن الصفات هي الذات في حقه تعالى، وأن هذا القول لا ينافي شيئاً من الأصول والمسائل المجمع عليها في التوحيد، ولا مناقضة فيه لشيء من القضايا العقلية، وأنَّ ما عداه -سيما القول بالمعاني- قولٌ يعود على الأصول والمسائل المجمع عليها بالمناقضة والإبطال، وما عاد على الغرض المقصود -وهو التوحيد- بالمناقضة والإبطال فهو بالإبطال أولى، فلم يبق إلا القول بأنه تعالى قادر وحي وعالم وموجود بذاته فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يخرج عن ذلك بحال من الأحوال، من دون أمر أو صفة أو حال أو معنى يوجب له لذلك أو يصححه له؛ **(لأنه)** تعالى **(لو لم يكن كذلك)** أي: قادرًا وعالـمًا وحيًّا وقديمًا بذاته، بل كان لأمر غير ذاته، أو كان يجوز خروجُه عن ذلك في أي حال من الأحوال **(لم يكن بُدٌّ من)** أحد أمرين كلاهما باطل محال: إما **(فاعلٍ فعلَه،**

---

(١) أي: الاختلاف بنفس الذات.

وجاعلٍ علىٰ صفات الكمال) وهي كونه تعالىٰ قادراً علىٰ كل المقدورات، عالماً بجميع كل المعلومات، حيًّا دائماً لم يزل ولا يزول **(جعلَه)** وهذا مع كونه باطلاً من جهة لزوم حدوثه تعالىٰ فهو باطل من جهة لزوم النقيضين، وهو أن من صفات الكمال أن يكون تعالىٰ قادراً علىٰ كل شيء، فيكون قادراً علىٰ ذلك الفاعل له تعالىٰ، فيلزم في كل واحد منهما أن يكون قادراً مقدوراً للآخر، وهو مستحيل؛ وذلك لأن كل واحد منهما من حيث إنه قادر يجب أن يكون موجوداً ليصح منه الفعل، ومن حيث إنه مقدور يجب أن يكون معدوماً ليصح من الآخر إيجاده، والجمع بين الوجود والعدم في ذات واحدة محال.

وأيضاً فإن من صفات الكمال أنه حي دائم لم يزل -أي: فيما ليس له ابتداء- وفيما لا يزال، أي: فيما ليس له انتهاء، فهو قديم، فإذا فُرض مع ذلك فاعل فعله لزم اجتماع الحدوث والقدم، وهو جمع بين النقيضين المحال بكل حال.

الأمر الثاني من الأمرين الباطلين فيما إذا لم نقل أنه تعالىٰ قادر عالم حي لم يزل ولا يزال بذاته أشار إليه عليه السلام بقوله: **(أو يكون)** ذلك المذكور من كونه قادراً وعالماً وحيًّا ليس ثابتاً له تعالىٰ لذاته، بل **(لِعِلَّةٍ)** أوجبت له تعالىٰ تلك الصفات، فإما موجودة أو معدومة، الثاني باطل؛ إذ لا تأثير للمعدوم، والأول إما قديمة فلا قديم سوىٰ الله تعالىٰ، وإما محدثة لزم حدوثه تعالىٰ من فرض العلة المحدثة، ومن فرض أن ذلك لفاعل فعله تعالىٰ، فأشار عليه السلام إلىٰ بطلان الطرفين بقوله: **(وقد ثبت أنه تعالىٰ قديم)**. ثم أشار إلىٰ بطلان جميع التقادير اللازمة من القول بأن الصفات ليست للذات في حقه تعالىٰ من لزوم خروجه عن كونه قادراً ونحوه أو فاعلاً له أو علةً قديمةً أو محدثةً بقوله عليه السلام: **(فلا يصح القول بشيء من ذلك)** ويريد عليه السلام بالعلة مؤثراً فيه تعالىٰ علىٰ سبيل الإيجاب غيره بمقابل الفاعل، فلا يرد عليه قولُ مثبتي الصفة الأخص التي اقتضتها ذاته وهي اقتضت الصفات الأربع، ولا قول من قال: إن الصفات الأربع مقتضاة عن الذات. وإن كان قد تقدم عليه

من المناقشة ما يلزمهم القول بذلك؛ لأن المؤلف عليه السلام -حكاه شيخنا صفي الإسلام- مع مَن يقول: إن الصفات ليست هي الذات، ولم ينقل عنه القول بالصفة الأخص كالإمام المهدي أحمد بن يحيى عليهما السلام والنجري والقرشي، فلعله عليه السلام ممن يقول بقول البعلوية: إن الصفات واجبة لأجل الذات وليست هي الذات. وقد حكى شيخنا رحمه الله القول الأول عن الهادي، والحسين بن القاسم العياني، والواثق، والسيد حميدان، والإمام يحيى، والمهدي أحمد بن الحسين، ومحمد بن يحيى القاسمي، والمرتضى بن مفضل، والإمام محمد بن المطهر، والسيد الهادي بن يحيى، والإمام القاسم بن محمد، والإمام الشرفي عليهم السلام. ثم قال: وغيرهم. فحكى عنهم جميعاً أنها نفس الذات، ونسبتها إلى الذات كإضافة الوجه والنفس؛ لأنها قديمة ولا قديم إلا هو، وذاته تعالى مؤثرة في المقدور لا بصفة، فذاته حقيقة القدرة، ونحو ذلك. ومآله إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها من الذات. فهذا لفظه رحمه الله في السمط، وينبغي تأمله والاستدراك عليه ليظهر المراد منه، وذلك من وجوه:

أحدها: قوله: «إنها هي نفس الذات» ليس على ظاهره أن ثَمَّ متعددات يقال لها نفس الذات كما توهمه العبارة، وإنما المراد أن المتعددات في الفاعل غيره كما مثلنا أن الفعل لا يصح إلا بعد وجود ذات زيد والعلم والقدرة والحياة فيه، فهذه الأربع المتعددات في الشاهد هي في حق الباري لا وجود لشيء منها إلا الأول فقط، وهو الذات، لكن لَمَّا سدت الذات مسد الثلاث الصفات أطلق على الصفات أنها نفس الذات؛ لما حصل عن الذات ونتج منها ما ينتج ويحصل من تلك الصفات في الخارج، وهو صحة الفعل وإحكامه وتدبيره.

وثانيها: قوله رحمه الله: «وذاته تعالى مؤثرة في المقدور» يعني لا على سبيل الوجوب، بل على سبيل الصحة والاختيار، وإلا كان كقول الفلاسفة.

وثالثها: قوله رحمه الله: «فذاته حقيقة القدرة» في العبارة قلق، وليس على ظاهره؛

لأنا قد نفينا القدرة ونحوها عنه تعالىٰ من سائر المعاني، ومراده رحمه الله: فذاته تعالىٰ قائمة ونائبة مناب القدرة وسادة مسدها، وكذلك سائرها. ثم حكىٰ القول الآخر عن أئمتنا عليهم السلام بما لفظه: الثاني نفي حقائق الصفات وإثبات أحكامها من الذات، فيقال: عالم لذاته لا لعلم، وكذا في الباقي، ويثبتون القادرية والعالمية، ويقولون: هي نسب وإضافات لا وجود لها في الخارج، بخلاف العلم والقدرة فهي معان فيجب نفيها، وهذه العالمية ونحوها زائدة علىٰ العلم بالذات، تحتاج إلىٰ نظر بعد معرفة الذات، وأنه يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وهذا قول الإمام محمد بن القاسم، والمؤيد بالله، وأبي طالب، والسيد مانِكْدِيْم، والدَّيلمي، والإمام المتوكل علىٰ الله، والمنصور بالله، والأمير الحسين، والإمام المهدي ومعاصريهما[1]، والسيد الهادي بن إبراهيم، والإمام شرف الدين عليهم السلام، قالوا: ولا توصف؛ لأنها اعتبارية، وغلط مَن روىٰ أنها وجودية عندهم.

ثم قال رحمه الله: هذا ولم أضع قائلاً إلا وقد رأيت له ذلك في كتابه، وأما الدعاوي فكل من مال إلىٰ مذهب ادعىٰ أنهم معه، فرواية السيد حميدان عن أهل البيت كلهم الأَول، ورواية المنصور بالله والمتوكل علىٰ الله وغيرهما الثاني. قال: واختلفت الأقوال عن القاسم بن إبراهيم عليهما السلام فكل يدعيه إلىٰ قوله. وأهل القول الثاني اختلفوا، فمنهم من قال: يستحقها لذاته. ومنهم من قال: يستحقها للصفة الأخص، قال: وهي الإلهية المستلزمة للصفات الأربع. وكذلك الخلاف بما خالف الله خلقه، فقال الهادي عليه السلام ومن معه: بذاته. وقال المنصور بالله والمهدي وحكوه عن القاسم: بصفته الأخص. وقال باقوهم: بصفاته الأربع. قال رحمه الله: وأقول: لم يظهر لي فرق بين القولين؛ لأن مقصود الكل نفي المعاني التي هي العلم ونحوه، وكلهم مصرح به، فمن ثَمَّ ترىٰ الأشاعرة وغيرهم يروون عن العدلية

---

(١) في مخطوطة شرح الرسالة الناصحة للجنداري: «ومعاصريه».

كلهم أنَّ صفات الله ذاته، قال: وقد حققه جماعة، بل حققه إمام الزمان المتوكل على الله المُحَسِّن بن أحمد عليه السلام، والمفرق بين الأئمة الهادين كالمفرق بين النبيين، والله الهادي، والمختار قول الهادي ومن معه إن صح الخلاف- الخ كلامه رحمه الله.

[شبهة القائلين بأن الصفات ليست هي الذات والجواب عليها]:

وقد أورد القائلون: «إن الصفات ليست هي الذات» شُبهاً ينبغي معرفة شيء منها، ومعرفة الجواب عليها؛ ليعرف به بطلان سائر ما تمسكوا به، ويتقرر الحق في القول الأول.

فمنها: شبهة القائلين بأن الصفات أمور زائدة على الذات.

قالوا: لو كانت هي الذات لدل عليها ما يدل على الذات.

قلنا: كذلك نقول، ولو سلمتم ما اختلفنا.

قالوا: لو كانت هي الذات لما وجب تكرار النظر لأجل معرفتها. قلنا: لا نسلم لكم وجوب تكرار النظر لأجل معرفتها؛ لأنها تعلم ضرورة بعد العلم بأنه تعالى فاعل مختار الذي ثبت عند الجميع بمجرد العلم بأنه تعالى غير مؤثر على سبيل الإيجاب، بل على سبيل الإرادة والاختيار.

قالوا: لو كان تعالى قادراً بمجرد ذاته لكان كل ذات قادرة بمجرد ذاتها، فلم يبق إلا القول بأن كل قادرٍ قادرٌ بصفة زائدة على ذاته.

قلنا: من سلم لكم لزوم ذلك في كل ذات سواه سبحانه؛ لأن غيره من الذوات إما عرض فيستحيل أن يكون قادراً، وإما جسم فإنما استحال أن يكون قادراً بذاته لأن ذاته جسم، فلا بد لها من معنى يقوم بها، وهو القدرة الحادثة، وأنتم لا تقولون بذلك في حقه تعالى، فكذلك يلزمكم أن لا تقولوا بذلك القياس في إثبات الصفة الزائدة.

وتحقيقه: أنهم قد خرجوا عن مقتضى القياس في إثبات المعنى الذي هو القدرة ونحوها، فليخرجوا عن مقتضاه في إثبات الصفة الزائدة، والذات كافية

في إثبات أنه تعالى قادر عالم ونحوهما.

قالوا: قد ثبت أن الله تعالى مخالف لخلقه إجماعاً، ولا يكفي في المخالفة مجردُ الذات؛ لأن الكل ذوات، ولا نفسُ الاتصاف بأنه قادر وعالم وحي؛ لأن غيره قد شاركه في ذلك، فلم يبق إلا القول بأنه مخالف لخلقه بصفته الأخص.

قلنا: لا يشترطُ في حصول المخالفة وجودُ أمر مختلف في كل من المختلفين، بل يكفي في حصوله وجودُه في أحد المختلفين دون الآخر، وحينئذ فيكون الاختلاف بينه تعالى وبين خلقه بأن ذواتهم أجسام وأعراض، دون ذاته تعالى فليست بجسم ولا عرض، فحصل الاختلاف بذلك من دون أن نثبت في ذاته تعالى أمراً زائداً على ذاته كما ترى، وهذا واضح.

ومنها: شبه القائلين بالمعاني، قالوا: العالم في الشاهد من له العلم، والقادر من له القدرة، وكذلك الحي، فيجب أن تكون كذلك في الغائب.

قلنا: وكذلك يقال: العالم في الشاهد من له علم محدث عرض يحل القلب، تارة يكون ضروريًّا وتارة يكون استدلاليًّا، وتارة يكون تصورًا وتارة يكون تصديقاً، وتارة موجوداً وتارة معدوماً، ويتعلق ببعض المعلومات دون بعضها، وكذلك القدرة والحياة أعراض محدثة حالة في جملة الشاهد. وتتعلق القدرة ببعض المقدورات دون بعض، وتارة تزداد وتارة تنقص، ويوجد في بعض الشاهد منها ما لا يوجد في الآخر، كقدرة الطير على الطيران، والخيل الجياد على الجري الشديد السرعة المتعذرة على غيرها من نحو الإنسان. والحياة تزول بطرو الضد وهو الموت. فإن أجروا القياس على الشاهد وجوزوا هذه الأوصاف والأحكام في الباري تعالى فهو كفر إجماعاً، وإن خرجوا عنه[١] فما هم أولى بالخروج عنه مِنَّا.

---

(١) أي: القياس. (منه).

وبعد، فيقال لهم: ما نتيجة هذه الثلاثة التي هي القدرة والعلم والحياة في الشاهد؟

فإن قالوا: نتيجتها صحة الفعل المحكم وعدم خفاء المعلوم عليه.

قلنا: فلتكن هذه الثلاثة عبارة في حقه تعالىٰ عن تلك النتيجة بنفس ذاته؛ لاستحالة تلك الأمور الثلاثة التي هي القدرة والعلم والحياة في حقه تعالىٰ، وتكون تلك النتيجة ثابتة له تعالىٰ لأجل ذاته تعالىٰ لا لأجل شيء سواها.

والتحقيق أن الشاهد لَمَّا كان جسماً، والجسم من ذاته لا يصح أن يكون قادراً عالماً حيًّا إلَّا بقدرة وعلم وحياة- احتاج إلىٰ هذه المعاني ليصح منه الفعل المحكم ويكون المعلوم معلوماً له، والباري تعالىٰ لَمَّا خالف الجسم من حيث إنه تعالىٰ ليس بجسم اسْتغنَىٰ عن هذه الثلاثة المعاني بذاته في صحة الأفعال المحكمة وتجلي المعلومات له تعالىٰ؛ لوجوب غناه عن كل شيء، واستحالة قيام هذه المعاني به تعالىٰ؛ إذ لا تقوم إلا بالأجسام، وليس بجسم كما تقرر. وهذه الشبهة هي أعظم شبههم، واحتج لصحتها السعد في شرح عقائد النسفي بأن قال: إن المعتزلة في نفيهم المعاني المذكورة بمثابة من يقول: أَسود من دون سواد، وهو محال.

والجواب عليه يقال له: من أين لك صحة هذا القياس؟ أوليس أن السواد من صفات الأجسام وليس من صفاته تعالىٰ، فأين المصحح للقياس في حقه تعالىٰ وقد استحال الأصل المقيس عليه في حقه تعالىٰ -وهو السواد- بلا تناكر؟

والتحقيق في الجواب: أن السواد لَمَّا كان من صفات الأجسام، وكون الجسم أسود وصف زائد علىٰ ذات الجسم- كان لا بُدَّ في وصفه بأسود من ثبوت السواد فيه، وكذلك وصف الجسم بأنه قادر عالم حي لَمَّا لم يكن لذاته كان لا بد في وصفه بأنه قادر عالم حي من وجود القدرة والعلم والحياة فيه، ولا كذلك الباري تعالىٰ في الأصل المقيس عليه وهو السواد، حيث لا يقال له تعالىٰ: أسود

من دون سواد، فلا يصح لك حينئذ القياس إلا لو ثبت أنه تعالى أسود بسواد واستحال أنه أسود بلا سواد، وهذه القضية منتفية عن الله تعالى بالإجماع، فكيف يصح القياس عليها في وجوب أن يكون قادراً بقدرة ونحو ذلك، واستحالة أن يكون قادراً بلا قدرة ونحو ذلك؟!

فإن قال: قياساً على الشاهد؟

قلنا له: لا يصح هذا القياس إلا بعد الجامع بين الأصل والفرع، وهذا الجامع بين الأصل -وهو السواد- والفرع -وهو القدرة ونحوها- هو نفس الجسمية، وهو حاصل في الشاهد دون الغائب، فلم يصح القياس أصلاً.

ولَمَّا ثبت بالأدلة العقلية والنقلية واتفق الجميع على أن الله تعالى قادر عالم حي، وكانت القدرة والعلم والحياة أعراضًا محدثة الماهية والآنية- لم يبق إلا القول بأنه تعالى قادر عالم حي بلا قدرة ولا علم ولا حياة، ويكون المراد من وصفنا له تعالى بأنه قادر عالم حي ثبوتَ نتائج ذلك، وهو صحة الأفعال المحكمة منه تعالى وعدم خفاء شيء عليه لذاته لا لشيء زائد على ذاته، وهذا واضح كما ترى.

وبعد، فيقال له: والأشعرية في قولهم: إن القدرة والعلم والحياة [معانٍ] قديمة قائمة بذاته تعالى غير حَالَّةٍ فيه لا هي هو ولا غيره بمثابة مَن يقول: إن السواد قديم قائم في الأسود وليس حالًّا فيه ولا هو الأسود ولا غيره، فإذا كان هذا محالاً فلنحل ما أقاسه عليه، والفرق تحكم، وإلزام ذلك جهالة مفرطة، وهذا واضح.

قالوا: لو كان قادراً بذاته عالماً بذاته لكان ما قدر عليه هو عين ما علمه، فيجب أن يكون قادراً على ذاته؛ لأنه عالم بذاته.

قلنا: ومن أين يلزم هذا؟ أوليس أن ذاته من جملة المعلومات وليست من جملة

المقدورات؛ لأن صفة عالم تتعلق بالمقدورات وغيرها، ولا تتعلق صفة قادر إلا بالمقدورات، فلا يلزم ما ذكروه.

وبعد، فهذا وارد عليهم؛ لأنهم موافقون أن الله تعالىٰ عالم بنفسه، فيجب أن يكون قادراً علىٰ نفسه كما أنه عالم بنفسه، ولا فرق بين أن يكون ذلك لمعانٍ كما يقولون أم لا، فما أجابوا به فهو جوابنا.

قالوا: يصح الأمر بتحصيل العلم؛ وذلك لا يستقيم إلا علىٰ القول بأنه معنىٰ.

قلنا: يصح الأمر ممن وعلىٰ من؟ فإن الاحتجاج بذلك ما قد كمل حتىٰ تبينوا ممن وعلىٰ من.

فإن قالوا: من الله علينا فمسلم، وليس هو أمر بتحصيل نفس العلم؛ لأنه غير مقدور لنا ابتداء، وإنما هو مُسَبَّبٌ عن النظر الموصل إليه، فالأمر به أمر بسببه وهو النظر.

وإن قالوا: مِن غير الله علىٰ الله تعالىٰ فهو باطل، فلا وجه للتمسك في هذه المسألة بالمقدمة الأولىٰ مع استحالة الأخرىٰ.

قالوا: قول أهل اللغة: «زيد عالم» و«زيد قادر» إخبار عن حصول معنىٰ قائم به، فيجب أن يكون قولُ الله تعالىٰ في كتابه وعلىٰ أَلْسِنَة رسله وقول الموحدين: «الله عالم» و«الله قادر» إخبارًا عن حصول ذلك المعنىٰ له قائم به تعالىٰ.

قلنا: هذا من جنس الشبهة الأولىٰ وقد مر جوابها مستوفىٰ، فليؤخذ جوابها منه. ويختص هذا المكان بأن يقال: ومن أين لكم أن أهل اللغة إنما أرادوا الإخبار بأن لزيد قدرة وعلمًا؟ وإن سلم فمن أين لكم أن الله تعالىٰ ورسله وكل واحد من الموحدين أراد في قوله: «الله عالم» و«الله قادر» الإخبار بأن له قدرة وعلمًا، وإن سلم فمن أين لكم أن المراد من تلك القدرة والعلم ونحوها هي المعاني التي زعمتموها؛ لأن الظاهر من اللفظ والمتبادر إلىٰ الفهم منه عند أن يقال: «الله قادر» و«الله عالم» الإخبار بأنه يقدر علىٰ الأشياء وأنه يعلمها، لا أن

المراد أن له قدرة وعلماً قديمين قائمين به لا على وجه الحلول فلم يتطرق إلى فهم أحدٍ سواكم، دليله: أن جميع العوام وجميع علماء الإسلام لا يقول بذلك أحد منهم غيركم.

وبعد، فقد تتبعنا لغة العرب والمواضع التي ورد فيها لفظ العلم والقدرة في القرآن فوجدنا ذلك تارة تطلق على نفس المعلوم، كقولهم: هذا علم أهل البيت، وعلم أبي حنيفة، وعلم الشافعي، أي: معلوماتهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ أي: من معلوماته ﴿إِلا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة٢٥٥]، ، ولو أراد به ما زعموه لما كان للاستثناء معنى، وتارة تطلق على نفس القادر والعالم والحي كقولهم: في البلد الفلاني حياة وعلم وقوة، أي: أحياء وعلماء وخلق مقتدرون، ومنه قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء١٦٦] أي: وهو عالم به، ومنه قولهم: كان حياة فلان يفعل كذا وكذا، أي: كان فلان. وإذا كان الأمر كذلك فلا يلزمُ من إطلاق هذه الألفاظ حصول تلك المعاني، وإن لزم حصولها شاهداً فلا يلزم في الباري كذلك؛ لاستحالة قيام شيء من الأشياء به، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً.

إلزامات:

منها: أن يقال لهم: بم تكفرون الفلاسفة؟ إن قلتم: بإثباتهم العقول القديمة مع العلة القديمة، وهي الباري بزعمهم، فما جوابكم عليهم لو أجابوا عليكم: إنما عنينا بالعقول القديمة ما عنيتم بالمعاني القديمة، وبقولنا: «العلة» ما عنيتم بقولكم: «الله»، فماذا تجيبون وقد اتفقتم أنتم وهم في المعنى، وإنما اختلفتم في اللفظ والتعبير فقط؟ وهل ينفعكم الفرار من الموافقة في اللفظ بعد الموافقة في المعنى؟

وإن قلتم: إنما كفرتموهم لإنكارهم أن الله مريد؛ لأنهم لا يصفون العلة القديمة بأنها مريدة.

قيل لكم: فما جوابكم لو قالوا: بل هي مريدة بإرادة قديمة وهي أحد العقول

القديمة، وأنتم تقولون: الإرادة قديمة وهي أحد المعاني القديمة، وإنما الخلاف في العبارة؟

وإن قلتم: لإنكارهم كونه فعل العالم.

قيل لكم: ليس كلهم ينكره، بل فيهم مَن يقر به ويجعل التأثير فيه للعلة، والعقول شرط في صحة التأثير، فصار كقولكم: التأثير في العالم لله تعالىٰ، والمعاني شرط في صحة التأثير، فالخلاف بينكم وبينهم إنما هو في اللفظ والعبارة، ولا مشاححة في العبارة.

وبعد، فالإرادة عندكم يستحيل تخلف المراد عنها وهي أحد المعاني القديمة، وإذا كان كذلك فما استحال تخلف القديم عنه فهو قديم مثله، فيلزمكم موافقتهم في قدم العالم، فيرتفع الخلاف بينكم وبينهم في تلك الأطراف، ويؤول الشقاق إلىٰ الوفاق، ولا مشاححة إلا في العبارة. ولا يلزمنا هذا؛ لأنا لا نقول: إرادة الله تعالىٰ قديمة، ولا نقول بوجوب حصول المراد عند حصولها واستحالة تخلفه عنها، ذكر هذا الإلزام الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ في الغايات، والقاضي إسحاق العبدي رَحِمَهُ اللَّهُ في الاحتراس، وهو لعمري إلزام جيد لا محيص لهم عنه.

ومنها: يقال لهم: ألستم تكفرون النصارىٰ كما كفرهم الله تعالىٰ لَمَّا قالوا: إن الله ثالث ثلاثة؟ فلابد من «بلىٰ»[1]، فيقال لهم: فما جوابكم عليهم إذا قالوا لكم: وأنتم تقولون: إن الله ثامن ثمانية[2]: القدرة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكراهة، والكلام، لكن السمع والبصر هما واحد وهو الإدراك، فهذه سبعة، والثامن ذاته تعالىٰ، فكانت ثمانية في الوجود القديم الأزلي؟ فليس من يثبت

---

(١) أي: فلا بد أن تجيبوا بـ«بلىٰ».

(٢) في حاشية علىٰ الأصل:

هو الفرد حي قادر وإرادة سميع بصير عالم متكلم

معه تعالى التعداد إلى ثلاثة في الخطأ إلا دون من يثبت معه التعداد إلى ثمانية، والمشهور عند أئمة النقل عنهم أنهم يقولون: إن الاثنين الآخرين صفتان له تعالى، ويقولون: إنه تعالى واحد على الحقيقة، ثلاثة أقانيم على الحقيقة: أقنوم الأب، وهو ذات الباري بزعمهم، وأقنوم الابن، وهو الكلمة، وقيل: العلم، وأقنوم روح القدس، وهو الحياة، واتفقوا على أنه لم يزل الأب أباً والابن ابنا، وروح القدس قابضة بينهما، وإذا كان الأمر كذلك فليس يبقى بين قولكم وقولهم في إثبات العلم والحياة والكلام الذي عبروا عنه بالكلمة خلافٌ، إلا أنكم زدتم عليهم بإثبات القدرة والإرادة والكراهة والإدراك حتى أنهيتم الزيادة عليهم بأن صار الباري تعالى على قولكم ثامن ثمانية.

فإن قيل: إنما كفر الله تعالى النصارى لجعلهم المسيح وأمه إلهين، فصار ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار.

قلنا: هذا وجه آخر مما كفرهم الله تعالى به، ولا ينافي ما صححه عنهم أئمة النقل، قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: واعلم أن الأشبه عند التحقيق أن مراد النصارى من هذه الأقانيم التي زعموها هو هذه المعاني التي أثبتها هؤلاء الأشعرية، وبيانه: أن النصارى يعتبرون في تقرير مذهبهم شرائط ثلاث:

الأولى: وحدة الذات، فإن عندهم أن الله تعالى واحد بالجوهرية.

الثانية: أن الصحيح من مذهبهم أن هذه الأقانيم ذوات مستقلة بأنفسها ليست من قبيل الأحوال والصفات، بل ذوات على حيالها منفردة.

الثالثة: أن هذه الأقانيم متعددة في أنفسها، وأعدادها ثلاثة كما سبق.

وهذه الشرائط لا توجد على الكمال إلا في مذهب الأشعرية، فإن ذات الله عندهم هي أصل لهذه المعاني وهي[1] غير متعددة، وزعموا أن هذه المعاني

---

(١) أي: ذات الله. (منه).

مستقلة بأنفسها وذوات على انفرادها، وهي: القدرة والعلم والحياة وغيرها، وقالوا أيضاً: إن هذه المعاني متعددة في نفسها، فبعضهم زعم أنها سبعة، وزعم بعضهم أنها ثمانية. فحصل من هذا أن الشرائط التي اعتبرتها النصارى في قولهم بالأقانيم لا توجد إلا في مذهب الأشعرية. انتهى كلامه عليه السلام في الشامل، ذكره عنه في شرح الأساس.

وبعد، فإذا كان الله تعالى قد كَفَّرَ النصارى بقولهم: إن المسيح وأمه إلـهَان، وإنه تعالى ثالثهما، واتَّحَدَ بهما وصار بالاتحاد بهما ذاتًا واحدة، وهي ثلاثة في المعنى، مع كون هذا الاتحاد لم يكن في الأزل، بل عند وجودهما، فقول مَن يقول: إنه تعالى في الأزل اتحد بسبعة أشياء، وصار وإياها ذاتاً واحدة وهي ثمانية في المعنى والماهيات، وإنها امتزجت معه امتزاج الصفات بالذات- أَدخلُ[1] في الخطأ والضلال؛ لإثبات الأكثرية في الامتزاج والتركيب وكون ذلك في الأزل؛ إذ يلزم من ذلك إمكانه فيما بعد الأزل من باب الأولى، فيكون مصححاً لما قالته النصارى وفاتحاً لمثل أقوالهم، كقول بعض الصوفية: إنه تعالى اتحد بالكواعب الحسان وما أشبههن من المردان، وقول بعضهم: إنه تعالى اتحد بكل الموجودات، حيث قد صح اتحاده تعالى بتلك المعاني في الأزل حيث لم تكن غيره، فإن كانت غيره فأَدخل في الضلال والخبال؛ لأنها تكون آلهة معه.

ومنها: أنه قد انعقد إجماع المسلمين على أن الله تعالى غني عما سواه، فنقضوا هذا الإجماع؛ لأنهم قالوا في هذه المعاني: لولا هي لما كان الله تعالى قادراً عالماً حياً الخ، فقد أحوجوه إليها أبلغ من احتياج الحي في الشاهد إلى الطعام والشراب؛ لأن فقدهما في بعض الأحوال لا يبلغ به إلى هذا الحد.

وانعقد الإجماع على أنه تعالى خالق كل شيء إلا ما خصته الدلالة العقلية

---

(١) خبر «فقول». (منه).

والسمعية، كذاته المقدسة وأفعال العباد والكسب عند المخالف، فنقضوا هذا الإجماع بإثباتهم معاني لم يخلقها الله تعالىٰ.

وانعقد الإجماع أيضاً علىٰ أن الله تعالىٰ لا يصح أن يكون محلاً لمعنىٰ ولا لغيره، فنقضوه بأن قالوا: إنها قائمة بذاته تعالىٰ. وقولهم: لا علىٰ وجه الحلول غيرُ نافع؛ لأن القيام لا يعقل منه في قيام المعنىٰ بغيره إلا الحلول.

وانعقد الإجماع أيضاً أن الله تعالىٰ واحد، فنقضوه بإثباتهم هذه المتعددة معه إلىٰ ثمانية، فإن صار معها شيئاً كالجملة الواحدة المركبة من هيئات متعددة فذلك ينافي كونه تعالىٰ واحداً في ذاته، وإن لم يصر معها كالجملة الواحدة كان كل واحد منها مستقلاً في ذاته، واجب الوجود علىٰ حدته، فينقض كونه مستقلاً بالوحدانية من باب الأولىٰ.

وانعقد الإجماع أيضاً أن الله تعالىٰ لا إله إلا هو وحده لا شريك له في الإلهية، وهذه المعاني إن كانت قديمة كانت واجبة الوجود لذاتها، فتكون آلِهةً؛ لأنها قد شاركته تعالىٰ في الوصف الذي لأجله فارق به جميع المخلوقات، وهو أنه قديم واجب الوجود لذاته، وهو أخص أوصافه تعالىٰ، فإذا فرض شيء شاركه فيه وجب أن يشاركه في سائر أو صافه تعالىٰ من كونه قادراً علىٰ كل المقدورات، عالماً بكل المعلومات، حيًّا دائماً لم يزل ولا يزول؛ لأنه إنما ثبت له تعالىٰ ذلك لكونه قديماً، والاشتراك في القدم الذي هو أخص أوصافه تعالىٰ يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، ألا ترىٰ أن أخص أوصاف الإنسان كونه ناطقاً، فكل ما شاركه في كونه ناطقاً شاركه في كونه إنساناً وحيواناً ويقدر ويعلم ويأكل ويشرب، وكذلك الفرس أخص أوصافه كونه صاهلاً، فكل ما شاركه في كونه صاهلاً شاركه في كونه فرساً يمشي علىٰ أربع ويصلح للركوب لمطاردة العدو ويأكل ويشرب ونحو ذلك من أوصافه، فلو فرضنا شيئاً مشاركاً لله تعالىٰ في القدم الذي هو أخص أوصافه تعالىٰ لوجب أن يشاركه تعالىٰ في سائر

صفات ذاته التي تثبت له تعالىٰ لأجل قدمه: من كونه قادراً علىٰ كل شيء، وعالماً بكل شيء، وحيًّا دائماً لم يزل ولا يزول، فتكون تلك المعاني حينئذ آلهة مع الله، تعالىٰ الله عن ذلك.

وبعد، فما جَعْل أحد القدماء موصوفاً والبقية صفات بأولىٰ من جَعْل أحد الآخرات كذلك، ولا جعل أحدها قدرة والآخر علماً ونحو ذلك بأولىٰ من العكس، ولا جعل تلك المعاني قائمة به تعالىٰ بأولىٰ من العكس و لا من أن يقوم بعضها ببعض، فلا بد من تقدير فاعل فعل هذا قائماً بهذا دون العكس ودون أن يقوم بغيره، فيخرج الكل عن القدم، ويفتقر الجميع إلىٰ فاعل تاسع قادر عالم حي الخ، ويقال فيه ما قيل فيما قبله ويتسلسل، أو يكون قادراً عالماً حياً لذاته فيجب الاقتصار عليه من أول وهلة.

وقد قلت أبياتاً من قصيدة بعد كلام فيها في العدل رادًّا علىٰ الأشاعرة في معنىٰ هذه الجملة، وهي:

فهــذا العــدل والتوحيــد فيــه	عجيب مـن عجائـب ذا المُشَـاقِقْ
فقــد جعلــوا قــديمات معــان	مــع الله ومـــا عنـــه تُفـــارِقْ
وعــدوها صــفات الله ســبعاً	وثامنهـــا هــــو الله المُوافـــقْ
فـــما الـــرحمن حينئـــذ بواحـــد	ولا عنهـــا غنـــي ولا مُفـــارِقْ
فمــن رَكَّــب وأَلَّــف بــين هــذا	إلىٰ هـــذا ويجعلـــه مُناســـقْ
ألـــيس الله خـــالق كـــل شيء	وعنـــه غنـــي ســـابق لا مُوافـــقْ
أليســـوا أحوجـــوه إلىٰ المعـــاني	فـــما توحيـــدهم لفظـــاً مُطـــابقْ

ويقال لهم: ما تقولون فيمن وَجَّهَ عبادته إلىٰ كل قديم أيكفر أم لا؟

إن قلتم بالأول قلنا: ما وجهه وهو لم يعبد غير الله تعالىٰ حيث قلتم: إن هذه المعاني ليست غيره ولا هي هو؟

وإن قلتم بالثاني قلنا: فلم لا يكفر من عبد ثمانية؟ أليس قد انعقد الإجماع

على كفر من عبد اثنين فكيف بمن عبد ثمانية؟

ويقال: هل تستحق هذه المعاني ما يستحقه الله تعالى من المدح والثناء والتعظيم والعبادة أم لا؟

إن قلتم بالأول قيل: فلم أمطلتموها ما تستحقه عليكم سيما وقد قلتم: لولا هي لَمَا كان الله تعالى قادراً عالماً ونحوهما، ولَمَا تمكن مِن خلقكم ورزقكم؟

وإن قلتم بالثاني قيل: فقد انعقد الإجماع أنَّ مَن عظم شيئاً كتعظيم الله تعالى فهو كافر.

ويقال: إذا كانت المعاني هذه قديمة مع الله تعالى والكل ليس بجسم ولا عرض فبم يمتاز بعضها عن بعض؟

إن قلتم بالأسماء الموضوعة لها قلنا: هي ألقاب طارئة متوقفة على وضع واضع اللغة، ويصح تغيرها وتبديلها.

وإن قلتم بالجهات والأماكن قلنا: ذلك من خواص الأجسام.

وإن قلتم بالهيئات ونحوها قلنا: ذلك من قبيل الأعراض.

وإن قلتم: لا يتمايز بعضها عن بعض قلنا: فقد صارت كلها بمنـزلة واحد منها، فيجب الاقتصار عليه، ويجب نفي ما عداه، وهو الذي نريد، وبالله التوفيق.

وقد رأيتُ أن أختم هذا الفصل بشيء من كلام الوصي إمام العارفين، وسيد المتكلمين، أخو رسول الله، وشبيه أنبياء الله، باب مدينة العلم، وأسبق أهل هذا السلم؛ ليستأنس به طالب الحق في هذه المسألة، وإلا فالتقليد فيها لا يجوز كما في غيرها من أصول الدين، قال عليه السلام: (أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمَن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومَن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن أشار إليه فقد حَدَّه، ومن حده

فقد عَدَّه، ومن قال: فِيْمَ؟ فقد ضَمَّنَه، ومن قال: عَلامَ؟ فقد أخلى منه، كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغير لكل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلات، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، -وفي نسخة: إذ لا منطو عنه- متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يتوحش لِفقده)، الخ. أخرجه الشريف الرضي رحمه الله.

وقال عليه السلام: (الحمد لله الذي لم يسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً، ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً، كل مسمى بالوحدة غيره قليل، وكل عزيز غيره ذليل، وكل قوي غيره ضعيف، وكل مالك غيره مملوك، وكل عالم غيره متعلم، وكل قادر غيره [مقدور عليه][1] يقدر ويعجز، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الأصوات، ويصمُّه كبيرها، ويذهب عنه ما بَعُدَ منها، وكل بصير غيره يعمى عن خفي الألوان ولطيف الأجسام، وكل ظاهر غيره غير باطن، وكل باطن غيره غير ظاهر) إلى آخره. أخرجه الشريف الرضي أيضاً.

وقال عليه السلام: (عينُه الْمُشَاهَدَةُ لخلقه، ومشاهدتُه أَنْ لا امتناع منه).

وقال عليه السلام: (باينهم بصفته رَبًّا كما باينوه بحدوثهم خلقاً). يعني بصفته رباً: كونه قديماً لمقابلته بقوله: بحدوثهم خلقاً.

وقال عليه السلام: (فمَن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن لم يصفه فقد نفاه). إلى غير ذلك من كلامه عليه السلام، ومنه يؤخذ نفي أن تكون صفاته تعالى أموراً أو معاني أو غير ذلك.

---

(١) لا توجد في شرح النهج.

فصل: في الكلام في أن الله تعالى سميع بصير

وفي معناهما سامع مبصر مدرك في حقه تعالى. وإنما أخرت هذه المسألة لأنها ليست مسألة مستقلة على حِدَتها، بل راجعة إلى ما تقدم، أمَّا على قول جمهور أئمتنا عليهم السلام والبغدادية فهي راجعة إلى عالم، وأما على قول بعض أئمتنا عليهم السلام والبصرية فهي راجعة إلى حي[١]، وهو اختيار المؤلف عليه السلام.

حقيقة السميع في اللغة: هو مَن يدرك المسموع بمعنى محله الصِّمَاخ.

وحقيقة البصير: هو مَن يدرك المبصَر[٢] بمعنى محله الحَدَق.

ولَمَّا كان هذان المعنيان في حق الله سبحانه تعالى محالاً لا يجوز عليه تعالى، وورد السمع بأنه تعالى سميع بصير، وكان من لازم من أدرك شيئاً علم به- قال[٣] جمهور أئمتنا عليهم السلام والبغدادية: إنهما في حق الله تعالى بمعنى عالم بالمسموع وعالم بالمبصر، ولا فرق بينهما وبين سامع مبصر مدرك لسائر المدركات كالمشموم والمطعوم والملموس، عَبَّر الله تعالى عن علمه بالأشخاص والهيئات وما شاكلها مما يدركه المخلوق بحاسة البصر بكلمة بصير، وعبر عن علمه تعالى بالأصوات ونحوها مما يدركه المخلوق بحاسة السمع بكلمة سميع.

قال شيخنا رحمه الله: على سبيل التوسع والمجاز.

قلت: ولا يبعد أنهما صارا حقيقة دينية بالنقل عن معناهما اللغوي إلى لازمه وصارا فيه حقيقة، كما قال بعض أئمتنا عليهم السلام ومَن وافقهم في «رحمن» و«رحيم»؛ إذ لو كانا مجازاً لاحتاجا إلى قرينة.

وقال بعض أئمتنا عليهم السلام: بل هما بمعنى حي لا آفة به، ولعلهم يريدون أصلهما في اللغة كذلك، ولا مانع؛ فإن ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ

---

(١) أي: بمعنى حي لا آفة به.

(٢) أي: المشاهَد بفتح الهاء.

(٣) جواب «لَمَّا».

﴿أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان٢] يشهد لذلك، أي: حيًّا لا آفة به تمنعه عن إدراك المسموع والمبصر عند إعمال حاسة السمع وحاسة البصر في المسموع والمبصر، ولا يمكن حمل الآية على عالم بهما؛ لأنه قد يعلم المبصر من لا يشاهده كالأعمى والغائب عنه بواسطة الخبر ونحوه، وقد يعلم المسموع من لم يحضره ولم يسمعه بواسطة الخبر ونحوه؛ ومن ثَمَّ لم يجعل من اختار أنهما بمعنى عالم ذلك إلا في حق الباري تعالى دون الشاهد، فجعلوهما حقيقة لمن يدرك المسموع بمعنى محله الصِّمَاخ، ومن يدرك المبصر بمعنى محلة الحَدَق.

إذا عرفت معنى السميع البصير فلا خلاف بين كل من أقر بالصانع المختار أن الله تعالى سميع بصير، والخلاف في ذلك يحكى عن الباطنية كما مَرَّ لهم في غيرها من الصفات أنه تعالى لا يوصف بنفي ولا إثبات.

وينظر في إلزام المطرفية ذلك، فإن جعلناهما بمعنى حي لا آفة به فيُحتمل عدمُ الإلزام من حيث إنهم لا يخالفون في ذلك، ويُحتمل الإلزامُ من حيث إنهم ألزموا في حي أن لا يكون حيًّا. وكذلك يأتي هذان الاحتمالان إن جعلناهما بمعنى عالم، فتأمل.

قال عليه السلام: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد: **(أربك سميع بصير؟ فقل: أَجَل)** أي: نعم هو سميع بصير.

والدليل على ذلك أمَّا على مذهب أهل القول الأول فلا إشكال؛ لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات ومن جملتها المسموعات والمبصرات وسائر المدركات، فيجب أن يكون سميعاً بصيراً مدركاً لجميع المدركات. وهذا الدليل مبني على أصلين:

أحدهما: أنه تعالى عالم بجميع المعلومات. والثاني: أن من جملتها المسموعات والمبصرات وسائر المدركات.

أما الأصل الأول فقد تقدم تقريره في مسألة عالم حيث قلنا: إنه تعالى لا يختص بمعلوم دون معلوم.

وأما الأصل الثاني -وهو أن المسموعات والمبصرات هي من جملة المعلومات- فلا نزاع فيه؛ إذ هو معلوم بالضرورة، فثبت القول بأنه تعالى سميع بصير، وفي معناهما سامع مبصر لا فرق، وثبت القول بأنه تعالى مدرك لسائر المدركات؛ لأنها من جملة المعلومات.

وأما على مذهب أهل القول الثاني فقد أشار إليه عليه السلام بقوله: **(لأنه)** تعالى **(حَيٌّ كما تقدم، ولا)** يجوز أن **(يعتريه شيء من الآفات)** المانعات من إدراك المسموعات والمبصرات وسائر المدركات. وهذا الدليل مبني على أصلين أيضاً:

أحدهما: أنه تعالى حي. والثاني: أنه تعالى لا يجوز عليه شيء من الآفات.

أما الأصل الأول -وهو أنه تعالى حي- فقد تقدم في مسألة حي، فلا كلام فيه هنا.

وأما الأصل الثاني فظاهر **(لأن الآفات)** هي فساد الآلات التي يكون بها إدراك المسموع والمبصر ونحوهما كالمشموم والمطعوم والملموس، وهذه المعاني **(لا تَجُوزُ إلاَّ على الأجسام، والله تعالى ليس بجسم)** كما سيأتي، و**(لأن الأجسام)** كلها **(مُحْدَثَةٌ كما تقدم)** في مسألة إثبات الصانع **(والله تعالى قديم كما تقدم أيضا)** في مسألة قديم، فثبت بذلك أن الله تعالى سميع بصير. وهذا الدليل مبني على أن إدراك المدركات مقتضى عن الحَيِّيَّة بشرط وجود المدرك وسلامة الآلات وارتفاع الموانع المانعة عن إدراكه، كالحجاب الكثيف ووجود الضياء المناسب للعين في حق المرئي، وحيث إن ما عدا الأول مستحيل في حق الله تعالى لا معنى لاشتراطها في كونه تعالى مدرِكاً؛ فاشْتُرِط عند أهل هذا القول الأول فقط، وهو وجود المدرَك، وجعلوا ذلك شرطاً في سامع مبصر مدرِك، لا في سميع بصير فالمشترطُ فيهما صحة أن يدرِك المسموع والمبصَر عند أن يوجد، وهذه الصحة مقتضاة عن كونه تعالى حيًّا مع استحالة الآفة عليه تعالى، فمن ثَمَّ جعلوا سميعاً بصيراً يوصف بهما الباري تعالى في الأزل،

دون سامع مبصر مدرك فليس إلا بعد حصول ذلك الشرط، وهو وجود المدرَك، هذا قول جمهور المتأخرين، ولا يُسلم.

أمَّا أولاً: فلأن الإدراك لو كان مقتضىً عن الحَيِّيَّة للزم أن الإنسان يدرك المدركات كلها بجميع أعضائه؛ لأنها حية لا آفة بها، فكان يدرك المسموع والمبصر باليدين ونحوهما، فدل على أن الإدراك ليس مقتضىً عن الحيية، بل عن استعمال الحاسة المخصوصة بالمدرك فيه مع سلامتها وعدم الموانع ووجود الضياء المناسب للعين في حق المرئي ونحوذلك.

وأما ثانياً: فلأن الإدراك لو كان مقتضىً عن الحيية مع وجود المدرك للزم أن ندرك المدركات الكثيرة الحاصلة دفعة؛ لوجود الحياة ووجود المدرك وسلامة الحاسة، والمعلوم خلاف ذلك، فإن الإنسان لا يقدر غالباً أنْ يدرك الصوتين أو اللونين في محلين إلا على جهة التعاقب، فكيف بإدراك الأصوات الكثيرة ولو كانت في الحضرة، ما ذاك إلا أن الإدراك ليس مقتضىً عن الحيية، بل عن استعمال الحاسة في المدرك، لَمَّا كانت الحاسة كالآلة لا يمكن استعمالها إلَّا فيما هي آلة فيه في الغالب في أكثر من واحد إلا على جهة التعاقب.

وأما ثالثاً: فلأنهم جعلوا الإدراك في الشاهد مقتضىً عن الحيية ولم يجعلوها كافية في اقتضائه، بل شَرطوا معها وجود الحاسة في محل الإدراك، وهو وجود البصر مثلاً في الحدق، وشرطوا أيضاً سلامته، وإذا كان هذا الاقتضاء شاهداً إنما حصل مع وجود الحاسة وسلامتها من الآفة، بحيث لولا وجود الحاسة وسلامتها لَمَا حصل- فلئن ينتفي الإدراك مع استحالة الحاسة من باب الأولى، فيلزمهم أن الله تعالى ليس بمدرك. هذا ما أورده عليهم الشيخ محمود الملاحمي، وهذا ظاهر، ولا ينقلب علينا هذا ويقال: فأنتم جعلتم الإدراك مقتضىً عن استعمال الحاسة في المدرك، وذلك مستحيل في حق الله تعالى، فينتفي حصول الإدراك في حقه تعالى من باب الأولى.

لأنا نقول: لم نجعل الإدراك في حقه تعالى زائداً على العلم بالمدركات، ولا جعلناه مشروطاً بوجودها، ولا قلنا في السميع والبصير: هما بمعنى حي لا آفة به- فَنُوهِمَ بنفي الآفة وجودَ الآلة مع سلامتها عن الآفة، ولا قلنا في السامع والمبصر والمدرك: هي بمعنى حي لا آفة به عند وجود المسموع والمبصر وسائر المدركات- فنَـزيدَ في إيهام وجود الحاسة إيهَامَ استعمالها في المدرك؛ لأنا لَمَّا قلنا: إن الجميع في حقه تعالى بمعنى عالم، ويوصف بالجميع في الأزل- لم يَرد علينا شيء من ذلك.

فإن قيل: إنا إذا علمنا شيئاً من المدركات بخبر متواتر أو بوجود أثره كأثر قدمي الماشي على الطين الرطب ونحو ذلك، ثم إذا وجدنا ذلك المخبر عنه أو الأثر- حصل لنا زيادةٌ على العلم الحاصل أولاً، وليس إلا صفة الإدراك.

قلنا: لم ننكركم ذلك في الشاهد، ولكن أين الجامع بينه وبين الغائب؟ فإنه ليس لله تعالى من حاسة تتعلق بالموجودات فتكسب له ذلك الإدراك الزائد على علمه تعالى بها في حال عدمها، بل علمه تعالى بالموجودات لا يزيد على علمه بالمعدومات، فثبت بما ذكرنا أن الله تعالى سميع بصير وسامع مبصر مدرك، وأنها كلها في حقه تعالى بمعنى عالم بالمسموعات والمبصرات وسائر المدركات. وبقي الكلام فيما يتعلق بهذه المسألة من الفروع والأبحاث:

الأول: أن ما ثبت لِمَا مَرَّ من الصفات المذكورة -موجود وقادر وعالم وحي- يثبتُ لهذه الصفة: من أنها ثابتة لذاته تعالى لا لأمر زائد على ذاته، وكلٌّ على أصله، إلَّا أن القرشي في المنهاج ذَكَرَ أنه حكي عن أبي هاشم أنه يثبت لكونه سميعاً بصيراً حالة زائدة على كونه تعالى حيًّا لا آفة به، قال: وهو لا يصح؛ لأن العلم بكونه سميعًا بصيرًا يدور على[1] العلم بكونه تعالى حيًّا لا آفة

(١) كذا في المخطوطتين. وفي المنهاج: «مع العلم».

به ثبوتاً وانتفاء، ولو كانا غيرين لصح انفصال أحدهما عن الآخر، إلى آخر ما ذكره هناك. وهذا معنى آخر لا ينافي أنه يجعل سميعاً بصيراً صفة زائدة على الذات كما قاله في سائر الصفات.

وكذلك يثبت لهذه المذكورة في هذه المسألة ما ثبت لما مر من أنه تعالى سميع بصير فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن ذلك بحال من الأحوال، وكذلك سامع مبصر مدرك، خلافاً لمن فرق بينها وبين سميع بصير، فلا يثبت له ذلك فيما لم يزل حقيقة، بل عند وجود المدرك كما مر من حكاية مذهبهم. وينظر ما يقوله فيها فيما لا يزال إذا عَدِمَ المدرَك هل تبقى صفة مدرِك وسامع مبصر أم تنقضي بانقضاء وجود المدرَك؟ لم أجد لهم نصًّا في ذلك ولا حكى عنهم أحدٌ ذلك، ولعله بناء على القواعد -من أن تخلف الشرط يلزم معه تخلف المشروط- أن لا يثبتوا له ذلك فيما لا يزال إلا مع استمرار وجود المدرك كالأجسام والأعراض الباقية في الآخرة، والله أعلم.

الثاني: حُكي عن أبي القاسم بن شهلويه أنه قال: إنه تعالى يدرك جميع المدركات ما خلا الألم واللذة. وهذا إنْ أريد به أنَّ الإدراك بمعنى العلم فقط فغير مسلم له؛ لأنهما من جملة المعلومات، وإن أريد به أن الإدراك هو المعنى الزائد على العلم الذي أثبته البصرية ومن وافقهم عليه شاهداً وغائباً، فأراد استثناءه في حقه تعالى بالنظر إلى اللذة والألم- فما ذكره صحيح فيهما؛ لاستحالة اللذة والألم في حقه تعالى، ولكن ليس ذلك خاصًّا باللذة والألم، بل وسائر المدركات إنما يعلمها، وإدراكها بمعنى العلم بها لا غيره، إلا أنه ربما يقال: مراده أنه يصح إطلاق لفظ مدرك عليه تعالى في سائر المدركات بمعنى العلم أو بمعنى الأمر الزائد على العلم، فيصح أن يقال: يدرك الروائح، ويدرك الطعوم ونحوها، إلا الألم واللذة فلا يصح أن يقال: يدركهما؛ لإيهامه الخطأ، بل يقال: يعلمها- فذلك صحيح.

قلت: وكذلك الحرارة والبرودة؛ إذ لا فرق.

الثالث: المدركات ثمانية: الأصوات، والأجسام، والألوان، والروائح، والطعوم، والحرارة، والبرودة، واللذة، والألم، فالثلاثةُ الأُوَلُ يعبر عنها بسميع بصير وسامع مبصر ومدرك وعالم، والرابع والخامس يعبر عنهما بمدرك وعالم، والأربعة الأخيرة لا يصح فيها غير عالم على الصحيح، وإن أطلقوا العبارة أنه يعبر عن سائر المدركات بمدرك فلا يسلم في الأربعة الأخيرة؛ لِمَا فيه من إيهام الخطأ، فالجسم يدرَك بحاستين البصر واللمس، واللون يدرَك بحاسة البصر فقط، والصوت بحاسة السمع فقط، والروائح بحاسة الشم فقط، والطعوم بحاسة الذوق فقط، والحرارة والبرودة إن كانا في غير جسم المدرك فبحاسة اللمس، وإن كانا في جسم المدرِك فبالوجدان من النفس كالألم واللذة وما يعود إليهما كالجوع والعطش والشبع والري، وبهذا التفصيل تَعلمُ أنَّ الإدراك في حقه تعالى ليس إلا بمعنى العلم في جميعها كسائر المعلومات.

الرابع: فيما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى سميع بصير وما لا يجوز، فالذي يجوز سامع مبصر مدرك كما قدمنا، ويجوز إطلاقها عليه تعالى في الأزل؛ لأنها في حقه تعالى بمعنى عالم كما تقرر. وقال القرشي: لا يجوز إطلاقها عليه تعالى في الأزل، وظاهره منع ذلك لا حقيقة ولا مجازاً. وعن بعضهم يجوز مجازاً.

قلت: ولعل شبهةَ مَن منعها إيهامُ الخطأ على أصله أن ثَمَّ في الأزل مسموعاً ومُبْصَراً ومُدْرَكاً، وهو تفريع على أصل غير مسلم.

وعالم بالمسموع، وعالم بالمبصر، وعالم بسائر المدركات، فالكل عند بعض أئمتنا عليهم السلام بمعنى سميع بصير مدرك كما تقدم، وحي لا آفة به عند البعض كما تقدم أيضاً.

ورائي بمعنى عالم بالمرئي، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿الَّذِى يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الشعراء٢١٨]، ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه٤٦].

وشاهد بمعنى يعلم المشاهَدات المبصَرات. ويمتنعُ عليه مشاهِد؛ لإيهامه المسامتة والمقابلة، هكذا قاله القرشي. والأظهر أنه مع هجر ذلك وعدم خطوره بالبال وإيهامه السامع، وأريد به(١) التعبير عن علمه تعالى بالمشاهدَات- فلا مانع منه والله أعلم.

ومستمع(٢)؛ لأنه لِمَن أفرغ حاسة السمع طلباً لسماع المسموع، سمعه أم لا.

وناظرٌ(٣)؛ لأنه لِمَن قَلب حدقته السليمة في جهة المرئي طلباً لرؤيته.

ولَمَّا فرغ عليه السلام من صفات الإثبات -وهي ما يجب اعتقاد ثبوته لله تعالى في التوحيد- أَخَذَ في بيان ما يجب نفيه عن الله تعالى من الصفات المنافية للتوحيد، وبدأ منها بمسألة نفي التشبيه ليفرع ما بعدها عليها فقال عليه السلام:

---

(١) أي: بمشاهد.

(٢) أي: ويمتنع عليه مستمع، معطوف على «مشاهد».

(٣) معطوف على «مشاهد».

فصل: في الكلام في أن الله تعالى لا يشبه الأشياء

ولا يجوز عليه ما جاز عليها من الزيادة والنقصان والعدم والبطلان.

اعلم أولاً أن بين المشابهة والمماثلة عموم وخصوص؛ فالمشابهة: اتفاق الذاتين في صفة من صفات الذات مع الاتفاق في الوجه الذي اشتركا فيها لأجله.

والمماثلة: الاتفاق في كل الصفات كذلك(١).

قلنا: «مع الاتفاق في الوجه الذي اشتركا فيها لأجله» للاحتراز عن نحو قادر وعالم وحي وغيرها مما يتصف به الباري تعالى ويتصف به المخلوق، فإن ذلك لا يوجب المشابهة؛ لأنها تثبت للباري تعالى لذاته كما مر، وفي المخلوق لأجل المعنى القائم به كالقدرة والعالم والحياة.

وقلنا في أول الحد: «في صفة من صفات الذات» للاحتراز عن صفات الفعل فلا مشابهة بها. فالمشابهةُ أعم؛ لأنها تكون بصفة من صفات الذات أو بكل صفات الذات، والمماثلةُ أخص؛ لأنها لا تكون إلا بكل صفات الذات؛ فمن ثَمَّ يقال في الْمِثْلَينِ: هما كل معلومين يسد أحدهما مسد الآخر، ولا يقال في المتشابهين كذلك، ففي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى١١] نفي الأمرين معاً المشابهة والمماثلة، ولعل أن ذلك هو السر في الجمع بين الكاف ولفظة المثل؛ لينتفي الجميع، والله أعلم.

قال عليه السلام: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد **(: أربك يشبه الأشياء؟ فقل: ربي لا يشبه الأشياء،)** فليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وهذا مذهب جميع العترة الطاهرة ومن وافقهم من الزيدية والإمامية والمعتزلة والأشعرية والخوارج وكثير من الفرق الداخلة في الإسلام والخارجة عنه، والخلاف في ذلك مع المجسمة الحشوية والكرامية والنصارى.

---

(١) أي: مع الاتفاق في الوجه الذي .. الخ.

أما الحشوية فقالوا: إنه تعالىٰ جسم كسائر الأجسام له أعضاء وجوارح، تعالىٰ الله عن ذلك.

وأما الكرامية فمنهم من يقول: إنه جسم لا كالأجسام، أي: ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، فخلافهم[1] في اللفظ دون المعنىٰ.

وأما النصارىٰ فقالوا: إنه تعالىٰ جوهر اتحد بالمسيح. وذهب قوم إلىٰ أنه تعالىٰ نور، وبعضهم زعم أنه هو الهواء المنبث المتسع لجميع العالم.

وهذه الأقوال كلها باطلة عاطلة **(لأن)** هذه **(الأشياء)** المذكورة وغيرها مما يقوله أهل التجسيم فإنها كلها **(سواه)** منحصرة في ثلاثة أقسام لا غير: **(جَوْهَرٌ وعرضٌ وجسمٌ)** وإنما أَخر الجسم لطول الكلام عليه.

والدليل علىٰ انحصار الأشياء سواه في هذه الثلاثة المذكورة هو أن يقال: الشيء لا يخلو: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، والأول إما أن يكون لوجوده أول أم لا، الثاني القديم تعالىٰ، والأول إما أن يشغل الحيز عند حدوثه إن حدث أم لا، الثاني العرض، والأول إما أن يقبل التجزؤ والانقسام لذاته أم لا، الأول الجسم، والثاني العرض، فكانت الأشياء بهذا التقسيم -سواه تعالىٰ- أربعة:

المعدوم علىٰ القول بأنه شيء.

والجسم، وهو ما يشغل الحيز ويصح عليه التجزؤ والانقسام.

والجوهر، وهو ما لا يجوز عليه التجزؤ والانقسام؛ لحقارته وصغره في ذاته حتىٰ لا يكاد يُدرك.

والعرض، وهو ما لا يشغل الحيز عند حدوثه.

فلَمَّا انحصرت الأشياء الموجودة -سواه سبحانه وتعالىٰ- في هذه الثلاثة المذكورة: الجسم والجوهر والعرض- أخذ عليه السلام في إبطال أن يكون تعالىٰ من

---

(١) أي: مع الحشوية.

قبيل أحدها فقال: **(ولا يجوز أن يكون جوهراً)** وهو الجزء الذي لا يتجزأ لحقارته، وهو في التحقيق راجع إلى الجسم؛ ولهذا نفاه المتوكل على الله، والحسين بن القاسم، والإمام، وغيرهم، وصححه ابن حابس، وجعلوه من قبيل الأجسام. وأثبته المؤيد بالله، والمنصور بالله، والأمير، وغيرهم. قال شيخنا: ولا طائل في إثباته.

(ولا) يجوز أن يكون تعالى **(عَرَضاً)** أيضاً **(لأنهما)** أي: الجوهر والعرض **(غير حيين ولا قادرين)** أما العرض فلأنه من جملة المعاني المحدثة، فلو كان حياً قادراً لكان له قدرة وحياة، وهما معنيان من جملة المعاني، فكان يلزم أن يحل المعنى في المعنى ويقوم به، وهو محال.

فإن قيل: هذا مُسلَّم لو كانت القدرة والحياة ثابتة لهما لمعنى، وهو يمكن أن تكونا ذاتية لهما كما قلتم في الباري تعالى.

قلنا: الصفة الذاتية للعرض هي كونُه هيئةً للمحل لا غير، والصفة الذاتية للجوهر كونُه يشغل الحيز مع عدم التجزؤ والانقسام لا غير. وأيضاً فإنا نعلم أنهما ليسا بقادرين ولا حيين ضرورة **(وهو تعالى قادر حي)** كما تقدم **(ولأنهما)** أيضاً **(مُحْدَثان)** كما تقدم **(وهو تعالى قديم)** كما تقدم أيضاً تقرير ذلك. فثبت بجميع ذلك أنه لا يجوز أن يكون تعالى جوهراً ولا عرضاً.

(و)أما أنه **(لا يجوز أن يكون)** سبحانه وتعالى **(جسماً)** فـ**(لأنا قد بينا)** فيما مر في مسألة إثبات الصانع **(أنه)** تعالى **(خالق الأجسام)** كلها، فلو كان تعالى جسماً لما كان تعالى خالق الأجسام **(و)**لا قادراً على خلقها **(لأن الشيء لا)** يقدر أن **(يخلق مِثْلَه)** وإلا لأمكن من سائر الأجسام أن تخلق أجساماً مثلها.

فإن قيل: إنما تعذر على الأجسام أن تخلق أجساماً مثلها لأنها لا تكون قادرة بذاتها، ولو خلق الله تعالى لها قدرة على ذلك لأمكن.

قلنا: وكذلك لو كان تعالى جسماً لَمَا كان قادراً بذاته، بل لا يكون حينئذ قادراً إلا بقدرة يفعلها له غيره؛ لأن من حق كل مِثْلَين أن يشتركا في وجوب ما يجب وجواز ما يجوز واستحالة ما يستحيل مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعاً إلى ذاته، ألا ترى أن الجسمين لَمَّا اشتركا في نفس الجسمية اشتركا في كل ما يجب للجسم: من شُغلِ الحيِّزِ، والاحتياجِ إلى المحدِث، وملازمةِ الأكوان: الحركة والسكون ونحوهما، وجوازِ ما يجوز من التجزؤ والانقسام وحلول الحياة والقدرة والعلم ونحوها، واستحالةِ ما يستحيل كالكون في جهتين في وقت واحد، وإيجاد نفسه أو مثله، لما كانت هذه الأمور راجعة إلى ذات الجسم؛ ولهذا لا يشاركها العرض فيما يجب ويجوز، وإن شاركها فيما يستحيل فهو غير قادح فيما نحن بصدده؛ لأنها قد جمعتهما صفة الحدوث التي تفرع ذلك عليها. فلو كان الباري تعالى جسماً لوجب له كل ما يجب للجسم من التحيز والافتقار إلى المحدِث وحلول الأعراض اللازمة كالأكوان، وجاز عليه ما يجوز على الجسم كالتجزؤ والانقسام، وحلول القدرة والحياة ونحوهما من سائر الأعراض والمعاني الغير اللازمة للجسم بل جائزة فقط، واستحالة ما يستحيل كإيجاد نفسه أو جسماً مثله؛ فعرفت أنه لو كان جسماً لما كان قادراً وعالماً وحياً بذاته؛ لأن هذه الأوصاف مما يجوز على الجسم لا مما يجب له، وإلا لكان كل جسم كذلك، وهو معلوم البطلان، وقد أشار عليه السلام إلى معنى هذا كله بقوله: **(ولأن الجسم مؤلَّف)** من الأجزاء الصغار المعبر عنها بالجوهر الفرد، وهو الجوهر الذي لا يتجزأ، فمتى ضُمَّ إليه جوهرٌ مثله صار خَطًّا، ومتى ضُمَّ إليهما جوهران مثلهما في جهة العرض صارت الأربعة سطحية ممكنة التجزؤ في جهتي الطول والعرض دون جهة العمق، ومتى ضم إلى تلك الأربعة أربعة فوقها أو تحتها صار مجموع الكل جسماً ممكن التجزؤ في الثلاث الجهات: الطول والعرض والعمق، وهذا معلوم عقلاً ضرورة لكل جسم.

لا يقال: إن القول به متفرع على القول بالجوهر الفرد، وكثير من المتكلمين غير قائل به، فكيف تقولون: إنه معلوم ضرورة لكل جسم؟

لأنا نقول: إنما خالف من خالف من المتكلمين في تسمية ذلك الجزء جوهراً لا في ثبوته، أي: ثبوت ذلك الجزء نفسه في الخارج وانقسام الجسم إلى تلك التقسيمات وتركبه من تلك الأجزاء فلا قائل بخلافه؛ فبطل أن يكون الله تعالى جسماً؛ لأنه[1] مؤلف **(مصنوع)** كذلك[2]، ويصح عليه أن **(يفترق)** في نفسه أو عن غيره **(ويجتمع)** بعد افتراقه، ويفترق بعد اجتماعه **(ويسكن)** بعد تحركه، **(ويتحرك)** بعد سكونه، وهذه الأكوان الأربعة التي لا يخلو كل جسم عن اثنين منها، واحد من الافتراق والاجتماع، وواحد من الحركة والسكون، فلو كان تعالى جسماً لكان محلاً لهذه الأكوان الأربعة، وهي التي دلتنا على حدوث العالم لَمَّا علمنا أنها أعراض محدثة، كما مر تحقيق ذلك في مسألة إثبات الصانع، فلو كان تعالى جسماً لَشمله دليل حدوث العالم فيلزم حدوثه؛ لأن ما لازم المحدَث ولم يخل منه فهو محدَث مثله، وقد مر أن الله تعالى قديم، فلا يصح القول بذلك. **(و)** لأن الجسم **(يكون في)** أحد الجهات الست التي هي الأمام والخلف والفوق والتحت واليمين والشمال، ولا اختصاص له بجهة دون جهة إلا بالفاعل عند أول وجوده، ثم إن كان حياً كان تنقله من جهة إلى جهة بالفاعل أيضاً، إما نفسه أو غيره، فحلوله في إحدى **(الجهات)** متفرع على حدوثه كما عرفت. **(و)**كذلك من شأن الجسم أن **(تسبقه الأوقات)** فيكون معدوماً في الزمن الأول ثم يصير موجوداً فيما بعده، ويكون معدوماً بعد أن كان موجوداً **(وكل ذلك شواهدُ على الحُدُوثِ، وقد ثبت أن الله تعالى قديم، فلا يجوز أن**

---

(١) أي: الجسم.

(٢) أي: من الأجزاء المعبر عنها بالجوهر الفرد.

يكون مُحدَثاً، بل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسماً ولا عرضاً ولا جوهراً، وبطل جميع ما قاله المخالفون القائلون بأنه تعالى جسم والقائلون بأنه تعالى نور؛ لأن ذلك من قبيل الأعراض، والقائلون بأنه تعالى جوهر؛ لأنه إن أُريد بالجوهر المصطلح عليه بين المتكلمين فمعلوم البطلان، وإن أريد به ما يقوله الفلاسفة والنصارى فإنهم وإن أرادوا به الموجود بنفسه لا في متحيز- فلفظ الجوهر إنما يسبق منه إلى الفهم ما له جرم، والجوهرُ في أصل اللغة: أصل الشيء وسنخه الذي أُخذ منه، ولهذا يقال: جوهرُ هذا الشيء جيد، وجوهر هذا الشيء رديء، أي: أصله الذي أُخذ منه، وهذا المعنى منتفٍ في حق الله سبحانه وتعالى؛ فليس له جنس ولا أصل ولا فصل، بل لا يَعلَمُ كُنْهَه إلا هو. وأما قول الكرامية: إنه تعالى جسم لا كالأجسام -أي: ليس له طول وعرض وعمق- فهو مناقضة[1] ظاهرة؛ لأن الجسم: هو الطويل العريض العميق، فمتى ارتفعت هذه الأوصاف ارتفعت ماهية الجسم بأصلها، فلا يصح بعد ذلك أن يقال: جسم، وإن قيل: لا كالأجسام- فهو كلام مختل.

يدلُّ على أن الجسم في اللغة إنما يطلق على الطويل العريض العميق قولُ الشاعر:

وأجسم من عـادٍ جسـومُ رِجَـالِهم ... وأكثر إن عُدّوا عديداً مـن الـتُّرْبِ

ولو صَحَّ أن يقال له تعالى: جسم لا كالأجسام لصح أن يقال له: إنسان لا كالناس، وفرس لا كالأفراس، ونحو ذلك، تعالى عما هنالك.

(وإذا لم يكن) سبحانه وتعالى **(جوهراً ولا جِسماً ولا عَرَضاً لم يوصف)** بشيء من الصفات المتفرعة على ذلك؛ لأن من المعلوم أنه إذا انتفى الأصلُ المصحح للوصف انتفى الوصف المتفرع على ثبوت الأصل، ألا ترى أن

---

(١) لأنه جارٍ مجرى من يقول: هذا جسم وليس بجسم. (ياقوتة الغياصة).

الوصف بكاتب وشاعر وضاحك وباك من خصائص الإنسان المتفرعة فيه على الإنسانية، فمتى انتفت الإنسانية عن حيوان مشار إليه كالفرس والأسد انتفى ذلك الوصف الذي هو من خصائصه، وكذلك الأكل والشرب ونحوهما، والشهوة والنفرة ونحوهما من سائر خصائص الحيوان لا توصف بها الجمادات بنفي ولا إثبات لَمَّا كانت ليست من خصائصها. ولَمَّا كان التحيز وجواز التجزؤ من خصائص الجسم شمل كل جسم من جماد وحيوان وإنسان، وكذلك الحركة والسكون والاجتماع والافتراق كما مر تحقيق ذلك، وحينئذ، أي: حين أن تقرر في العقول أن الله تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض- لم يصح أن يوصف سبحانه وتعالى **(بالكيف)** وهو ما يعبر به عن جواب السؤال بـ«كيف» من الهيئات والتراكيب والانفعالات والحدوثات؛ لأن ذلك من خصائص الأجسام والجواهر والأعراض **(ولا الأَيْن، ولا الحَيْث، ولا البَيْن)** فلا يسأل عنه بـ«أين»، ولا يجاب ولا يخبر عنه بحيث كذا، ولا بين كذا؛ لأن ذلك يستلزم الحلول المتفرع على التجسيم الذي قد تنـزه عنه.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَن قال: «كيف» فقد استوصفه، ومن قال: «أين» حَيَّزَه، ومن قال: «علامَ» فقد أخلى عنه، ومن قال: «فيمَ» فقد ضَمَّنه.

والأين والحيث والبين كلها سمات المكان.

(ولا) يجوز أن يوصف بشيء من الجوارح والأعضاء مثل **(الوجه)** فلا يطلق عليه تعالى بمعنى الجارحة، **(و)**كذلك **(لا)** يجوز عليه تعالى **(الجَنْب، ولا اليدين)** لأن ذلك كله يستلزم الحدوث، فما ورد في القرآن فالمراد به خلاف ذلك كما سيأتي تحقيقه. **(لم تقطعه بَعْدٌ ولم تسبقه قَبْلٌ)** لأن قبل وبعد من ظروف الزمان المضافة، فقبل تفيد بصريحها حدوث ما أضيفت إليه، وبعد تفيد انقطاع ما أضيفت إليه، فلا مدخل لهما في القديم الدائم؛ لاستلزامهما خروجه عن القدم ودوام البقاء، تعالى الله عن ذلك. **(ولم تُجزِّئه بَعضٌ، ولا كُلٌّ جمعه)** لأن التجزئة

بالبعضية ونحوها، وكذلك الجمع بكل ونحوها- مِن توابع الأجسام، فلا يصح عليه تعالىٰ شيء من ذلك.

ولكونه عز وجل **(ليس)** بجسم ولا عرض ولا جوهر لا يصح أن يقال: هو **(في الأرض ولا)** هو **(في السماء)** لأنهما محدثان كما مر، وهو تعالىٰ قبل أن يحدثهما بلا مكان **(ولا حَلَّ في مُتَحَيِّزٍ أصلاً)** إذ لو فرض أنه في الأرض أو في السماء أو في أي متحيز من عرش أو كرسي أو غير ذلك من الأماكن لقيل: أين كان قبل أن يخلق ذلك الحيز والمكان؟ فيلزم أحد محالين: إما أن يكون في محل غير ذلك فيلزم الانتقال ويعود السؤال ويتسلسل، وإما أن يكون ذلك المحل قديماً معه تعالىٰ فهو محال؛ لأنه قد ثبت أن الله تعالىٰ خالق كل شيء، ولأن ما جعل أحد القديمين ظرفاً والآخر مظروفاً بأولىٰ من العكس، فيلزم افتقارهما إلىٰ ثالث جعل هذا ظرفاً وهذا مظروفاً، وكل ذلك محال، فلا يصح القول بشيء من ذلك. وما ورد من نحو قوله تعالىٰ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه٥] فليس المراد الكون فيه، بل له وجه ومعنىٰ صحيح خلاف ذلك كما سيأتي. ولانتفاء المكان في حقه تعالىٰ ينتفي كل شيء مما يتفرع عليه من التحديد بالجهات الست **(ولا)** يصح أن يقال: **(حَده فَوْقٌ ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا خَلْفٌ ولا أمام)** لأنه لو حُدَّ بإحدىٰ هذه الجهات لزم تناهيه في الجسمية وتحديده، وتخصيصه بتلك الجهة وخلوه عما عداها من سائر الجهات؛ فيلزم فاعلاً فعله كذلك، تعالىٰ الله عما هنالك. **(و)**كذلك **(لا يجوز عليه)** تعالىٰ **(المجيء ولا الذَّهاب، ولا الهبوط ولا الصعود)** لأن ذلك كله متفرع علىٰ الجسمية المعلوم حدوثها، وهو تعالىٰ قديم، ولأنه قد ثبت أنه تعالىٰ **(كان قبل خَلْق العَالَمَ ولا مكان، ويكون بعد فناء العالم ولا مكان)** فيلزم أن يكون حال وجود العالم بلا مكان **(وهو خالق المكان مستغنٍ عن المكان، وخالق الزمان فلم يتقدمه الزمان)** بل هو سبحانه المتقدم علىٰ الزمان تقدماً لا ابتداء له.

وقد اختلف في ماهية الزمان وهويته، فقيل: هو حركة الفلك. وليس بسديد؛ لأن حركة الفلك حدث واقع في الزمان. وقيل: إنه أمر عَدَمِي لا وجود له في الخارج، وإنما هو أمر اعتباري بين وجود الموجودات بالنسبة إلى القَبْلِيَّة والبَعْدِيَّة. وليس بسديد أيضاً؛ لأنا نعلم مرور السنين والأعوام وتعددها وانقسامها إلى الفصول والأشهر والأيام والليالي، ومن البعيد أن تكون هذه أقسام لأمر عَدَمِي. والأظهر أن يقال: هو نفس الأحيان والأوقات المتجددة بحدوث الكائنات فيها. وفيه أن الأحيان والأوقات بعض الزمان ومهما لم يُعرَف لم تُعرَف، وفيه أيضاً -أي: الزمان نفسه- إشكال من حيث إن الذوات محصورة بقولهم: الشيء لا يخلو: [إما] أن يكون موجوداً أو معدوماً، والموجود إما قديم أو محدث، والمحدث إما أن يشغل الحيز عند حدوثه فهو الجسم، أوْ لا يشغله فهو العرض، والمتحيز إما أن ينقسم أوْ لا، الثاني الجوهر، فينظر في أي الأقسام الثلاثة التي هي الجسم والجوهر والعرض يدخل، بل من المعلوم أنه ليس بأحدها.

ويمكن الجواب عن هذا[1] بأن التقسيم ناقص بأن يقال: والذي لا يشغل الحيز عند حدوثه إما أن يستقل بنفسه وهو الزمان، وإما ألَّا يستقل بنفسه بل يقوم بالجسم وهو العرض، وهذا قوي. ولا يمتنع عليه أن يقال: إن الزمان مما استأثر الله بعلمه كالروح وغيره مما أعلم الله الخلق بوجوده وحدوثه ولم يطلعهم على معرفة كنهه، ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً﴾ [الإسراء٨٥].

وحيث إنه عز وجل لا يشبه الأشياء يجب أن يقال: إنه تعالى **(ليس بنور ولا ظلام)** لأنهما من جملة المحدثات يتضادان على المحل القائمين به، وهو الهواء الفاضي بين الأجسام الكثيفة، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام١].

واختلف في المرجع بهما هل إلى الأجسام أم إلى الأعراض؟

---

(١) أي: عن الإشكال.

قال القاسم والهادي والمتوكل على الله والمهدي والأمير المؤلف عليهم السلام وأبو الهذيل من المعتزلة وغيرهم: إنهما من قبيل الأعراض.

وقال بعض أئمتنا عليهم السلام على رواية شيخنا رحمه الله ولم يبينه، وأكثر المعتزلة: هما جسمان.

قال شيخنا: والأول هو الصحيح؛ لأن الجسم الهواء، وهما لونان يتعاقبان عليه.

قال الهادي عليه السلام: هما سواد وبياض، والشعاع جسم. قال: ومثله حكى في الحقائق عن القاسم عليه السلام.

قلت: هذا صحيح، إلا أن قوله: «والشعاع جسم» مشكل؛ إذ لم يظهر للشعاع معنى غير أنه من النور.

قال: وأما أبو الهذيل فمذهبه أن الهواء ليس بجسم؛ فيلزمه إثبات عرض بلا شبح، فينظر في ترقيع خرقه. وأما قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [النور٣٥] فذكر الأمير عليه السلام في الينابيع أن المعنى الله منور، وحكى عن أمير المؤمنين عليه السلام: هادي أهل السماوات. وفي الكشاف: صاحب نور على حذف مضاف.

(لأن جميع ما ذكرنا) من الوصف له تعالى بالكيف وما بعده كله **(ينافي القِدَم)** الذي قد ثبت وتقرر بالأدلة القاطعة أن الله تعالى متصف به ولا يشاركه غيره فيه؛ فلو جوزنا وصفه تعالى بشيء مما ذكر لناقضنا القول بقدمه تعالى.

قال عليه السلام: **(ولأجل ذلك)** أي: لأجل القول بأنه تعالى ليس بجسم لكون الجسم محدثاً وهو تعالى قديم **(نقول: لا يجوز أن يقال: هو)** تعالى **(طويل، ولا قصير، ولا عريض، ولا عميق)** لأن هذه الأوصاف هي خصائص الجسم التي بها كان جسماً، والطويل تارة يقابل القصير فيكون من باب مقابلة النقيض بالنقيض، وهما أمران نسبيان؛ لأن الجسم قد يكون طويلاً بالنسبة إلى جسم آخر، وقد يكون قصيراً بالنسبة إلى ثالث. وتارة يقابل بالعريض فلا يكون من

مقابلة النقيض بالنقيض؛ لأن كل نقيضين لا يجتمعان في محل، وهما -أي: الطول والعرض- مجتمعان في الجسم، فيكون من مقابلة اللازم بملزومه، كمقابلة الضحك بالسرور ونحو ذلك، فالطول بهذا المعنى امتداد الجسم في إحدى الجهات أكثر منه في الجهة الثانية التي هي جهة العرض، فيكون العَرْض امتداد الجسم في إحدى الجهتين أقل منه في الجهة الثانية. والعمق امتداد الجسم علواً وسَفْلاً، وكل ذلك دال على الحدوث ولزوم مُقَدِّر ومُدَبِّر جعل الجسم على هذه التقادير ودبره على تلك التدابير. **(و)**كذلك **(لا)** يجوز أن يقال في وصفه تعالى: **(شَوِيه ولا مليح)** لأن الشواهة سوء المنظر، والملاحة حسنه، فالكل منتف عن الله تعالى؛ لأن ذلك فرع الجسمية. **(و لا أن يقال: هو يَسْتَرُّ أو يغتم أو يهتم أو يظن أو يَعْزِم أو يلتذ أو يشتهي أو ينفر أو يُؤْلَم)** لأن هذه الصفات كلها من صفات الجسم الحي، ويعبر عنها بصفات الجملة التي يقابل بها صفات الآحاد كالألوان ونحوها.

ويستر: من السرور وهو الفرح. قال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ: ويمكن أن يقال: بل الفرح أخص؛ لأنه ورد ذمُّه والنهي عنه، بخلاف السرور بحصول ما يحب فلم يرد فيه نهي ولا ذم، بل رَغَّب الشارع في إدخاله على المؤمن، قال في البحر: والفرح: هو السرور الذي تصدر عنه أفعال طرب، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الروم٤] معناه: يستر، من استعمال المقيد في محل المطلق، ووزنه يفتعل براءين أولاهما مكسورة، فأدغمت في الأخرى فصار يستر.

ويغتم: من الغم، وهو اعتقاد الحي بأن عليه أو على من يحب حصول مضرة أو فوت منفعة. قال القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ في المنهاج: ويفارق الخوفَ مفارقة العام للخاص في بعض صوره.

قلت: وهذا غير واضح، والأظهرُ أن الغم يتعلق بما قد وقع أو سيقع، والخوف يختص بما سيقع في المستقبل.

و«يهتم» إن كان بالتاء فهو من الاهتمام، وهو التهيؤ للشيء قبل وقوعه، ولا يكون إلا فيمن يخشى الفوات. وإن كان من دونها فهو من الهم، وهو اشتغال النفس بما سيأتي من مكروه طبعاً.

ويظن من الظن، وهو الاعتقاد الراجح لثبوت شيء أو نفيه مع تجويز المرجوح، وإنما يكون فيمن تعذر عليه العلم، وهو قسم من الاعتقاد عند بعض المتكلمين، وهو الصحيح. وقيل: بل هو جنس برأسه، وحكاه شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن المؤيد بالله عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ويعزم: من العزم، وهو توطين النفس على فعل شيء مع التصميم على ذلك، فإن لم يصحبه تصميم لم يكن عزماً. قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويقال: عزم، إذا جد في الأمر، والمراد هنا الأول.

قلت: ينظر في الفرق بينهما حتى يصح أن يقال: المراد هنا هو الأول، إلا أن يقال: المراد بالجد في قوله: «إذا جد في الأمر» نقيض الهزل استقام.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والعزم والهم والغم ليست بأعراض مستقلة، وإنما هي من قسم الاعتقاد، كما أن المحبة والولاية إرادات واقعة على صفات مختلفة، وكالسخط والغضب كراهتان واقعتان كذلك.

قلت: لكن في عَدِّ الهم والعزم من قبيل الاعتقاد تأمل، بل الظاهر أن الاعتقاد يلازمهما لا أنهما من أقسامه كما يظهر من حديهما المذكورين، ويجمع الجميع أن الكل من أفعال القلوب التي يتنـزه الله عنها.

ويلتذ: من اللذة، وحقيقتها: المعنى المدرك بمحل الحياة مع الشهوة. وضدها الألم، وحقيقته: المعنى المدرك بمحل الحياة مع النفرة.

والشهوة والنفرة جنسان من الأعراض التي لا تدخل تحت مقدور العباد. وقد تصحبهما الإرادة والكراهة، كما إذا تعلقت الشهوة بمباح نافع، والنفرة بمؤلم غير واجب ولا مندوب، فتصحب الشهوةَ حينئذ الإرادة، والنفرةَ

الكراهةُ. وقد توجد الشهوة دون الإرادة، كاشتهاء الجائع الحرام، وتوجد النفرة دون الكراهة، كشرب الأدوية المارة والحجامة ونحوها. والإرادة والكراهة داخلتان تحت مقدور العباد، ويوصف بهما الباري تعالى، بخلاف اللذة والألم والشهوة والنفرة فلا يصح عليه تعالى شيء منها ولا غيرها من جميع ما ذكر **(لأن ذلك)** المذكور من جميع ما مر **(كُلَّهُ)** من خصائص الأجسام المحدثات، و**(شواهد)** على من اتصف بأي شيء منها بحدوثه وثبوت **(الوجود)** له **(بعد العدم، و)**قد ثبت بالأدلة القاطعة أن الله تعالى قديم، فتجويز وصفه تعالى بشيء مما مر ذكره أو ما هو نحوه من سائر صفات الأجسام والجواهر والأعراض **(مُنَافٍ لما هو عليه)** سبحانه وتعالى **(من صفات الكمال والعظمة والجلال)**.

فصل: [معاني بعض الآيات المتشابهة]

ولَمَّا فرغ عليه السلام من الكلام على أن الله تعالى لا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه تعالى ما يجوز عليها تكلَّم في معاني بعض آيات من المتشابه الذي تعلقت المجسمة بظاهره.

اعلم أولاً أن الحكمةَ في إنزال المتشابه في الكتاب العزيز ووروده في السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وعلى آله الكرام مِن وجوهٍ:

أحدها: الزيادة في البلوى على عباده والمحنة لهم، وتعبدهم وتكليفهم بالنظر والفحص لاستخراج الوجه البليغ الأنسب بجلاله وعظيم كبريائه عز وجل، فيزدادوا بمعرفته إيماناً إلى إيمانهم ويقيناً إلى يقينهم، ويُكتب لهم الثواب الجليل والأجر الجزيل باستخراج ذلك الوجه، وبالمباحثة والمراجعة بين العلماء رحمهم الله والمناظرة بالإنصاف وقول التي هي أحسن، ويتعبد جميعهم بتعبداتٍ: العارف بالإيضاح والبيان وإزاحة الإشكال، والجاهل المتمكن من النظر بالاستيضاح وطلب البرهان والتواضع للاسترشاد والسؤال، ويتعبَّدُ مَن لم يتمكن من النظر في المتشابهات بالإيمان الجملي، وهو الاعتقاد أنها من عند الله وأنها حق لا باطل فيها وإن لم يعرف معانيها، ولَو لم يكن إلا هذا الوجه لإنزال المتشابه لَكفى في حسنه ودخوله في دائرة الحكمة الربانية والمصالح الدينية.

الوجه الثاني: ما يجعله الله تعالى من الفتنة التي عندها يتبين ثابت الإيمان والمتصف به باطناً وظاهراً ممن هو منه على حرف أوفي ظاهر حاله دون باطنه، فيتميز الخبيث من الطيب عند ورود المتشابه وأمثاله من ضروب الفتنة، كفتنة إبليس اللعين، وإماتةِ مَن به إقامة الدين، كالأنبياء والأئمة الهادين وسائر حجج الله في خلقه أجمعين، وكتمكين إبليس من الإلقاء في أمنية الأنبياء عليهم السلام، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلاّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج٥٢]،

وَلَمَّا كان مَسَاقُ هذه الآية كما ذُكر يستلزم سؤالاً وهو أن يقول قائل: ولِمَ مكن الله سبحانه إبليس من ذلك الإلقاء في حال أمنية النبي، والأمنية هي الكلام المبلَّغ من النبي إلى الملأ في المحافل والمجامع كالخطبة ونحوها مما يقال على جهة التبليْغ والوعظ برفع الصوت، فيحضر إبليس اللعين -نعوذ بالله منه- فيتكلم بصوت يشبه صوت ذلك النبي مما يناقض كلامه ويدعو إلى خلافه، ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ بأن يوحي إلى الرسول أو يُسمِعَ الرسول ذلك ﴿ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ بأن يبين على لِسْن[1] ذلك الرسول أن ذلك المناقض هو من إلقاء ذلك الشيطان العدو المبين، فكان هذا محل سؤال واستشكال لأن يقول قائل: ولِمَ مَكَّن اللهُ إبليس من الحضور والكلام المشابه في صوته وهيئته لكلام النبي، وما الحكمة؟

فَأجاب عز وجل عن هذا السؤال المقدر بقوله تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ۝٥٣ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ۝٥٤﴾ [الحج]، ونحو ذلك كقصة العجل ونهر طالوت، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت٣]. والفتنة مأخوذة من قولهم: فَتَنْت الذهب، إذا ألقيتَه في النار ليتبين رداءته من جودته. وهذا وجه حسن لا شك فيه.

الوجه الثالث: ما أشار إليه الشيخ العلامة الشهيد مفحم الخصم المناوي محمد بن صالح السماوي رحمه الله في جوابه على أهل مكة، وهو أنه لَمَّا كان أُسُّ الشريعة بعد التوحيد أن يأتمر الكل بأمر الله وأن ينتهوا بنهيه وَجَبَ في الحكمة الإلهية أن يُوصَفَ لهم الواجِبُ تعالى بما يوجب ذلك[2]، فَوصِفَ لهم بأنه الملك

(١) اللِّسْنُ بالكسر: الكلام واللغة، واللسان. (قاموس).
(٢) أي: الائتمار والامتثال.

الكبير المتعالي؛ لكون مَن هذا شأنه حقيقاً بأن يطاع أمره ولا يعصى، وإن لم يكن مُلْكُه كَمُلْكِ الخلق الذي هو[(١)] قسر بعض الناس على الطاعة رغبة ورهبة، ولا الكِبرُ ضخامةُ الجسم وسعةُ امتداده، ولا التعالي رِفْعَةُ المكان وطول المسافة إليه. ومِن هذا القبيل لَمَّا أريد أن يثبت الله تعالى من التعالي ما هو أرفع غاياته خُوطبوا تارة بأنه في السماء، وتارة بأنه فوقها، وتارة بأنه على العرش الذي هو أرفع منها[(٢)]؛ لِلتَّقرير في أذهان العامة بأنه لا مَلِكَ بعد هذا ولا أرفعَ منه ولا طاعةَ بحق لأحد سواه. ثم قال في الكتاب: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فَلَو حواه مكان أو أشُير إليه بأين هو لَشارك الأجسام كلها في تمكنه في مكان وتحيزه في حيز يشار إليه به أين هو، فكان مثل كل شيء، تعالى الله عن ذلك، فلم يصدق قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. انتهى.

وهذا وجه وجيه، وهو مما يزيد الكلام بلاغة وجودة وتلقياً في فكر المخاطب، ومآله إلى النوع المسمى في علم البديع بالتخييل والاستعارة التمثيلية، وقد اختاره الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام والزمخشري على غيره من التأويلات التي يذكرها المتكلمون في آيات المتشابه المشعر ظاهرها التشبيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الناس اختلفوا في الآيات والأحاديث المتشابهة على ثلاثة أقوال:

الأول للمجسمة: حملها على ظاهرها مع اعتقاد التجسيم الحقيقي. وهذا زيغ شديد وضلال بعيد، وسيأتي حكم قائله في فصل الإكفار إن شاء الله تعالى.

الثاني لبعض الحشوية والمحدثين والمدَّعين أنهم أهل السنة، وحكاه شيخنا رحمه الله تعالى عن صاحب العواصم والقواصم: تَبْقِيتُها على ظاهرها من دون اعتقاد

---

(١) أي: الملك.

(٢) أقول: وتارة بأنه في السماء وفي الأرض، وتارة بأنه ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ الآية [المجادلة٧]. (حاشية على الأصل).

تجسيم ولا تشبيه. وهذا إِنْ أرادوا به أنها واردة على طريق التخييل والاستعارة التمثيلية فهو يؤول إلى كلام الإمام يحيى والزمخشري، وهو في الحقيقة ضرب من التأويل، فَتشنيعُهم بعد ذلك على من خاض في تأويل تلك الآيات على غير هذا الوجه بِأن جَعلَ اليدَ كنايةً عن القدرة ونحو ذلك مِن أنواع المجاز لا وجه له؛ إذ قد صار اتفاق الجميع أنه تعالى ليس كما يشعر به ظاهر تلك الآيات؛ إذ لا معنى لقوله تعالى خطاباً لموسى عليه السلام: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه٣٩] إن حملنا حرف الجر على ظاهره وهو الاستعلاء، وحملنا مدخوله على العين الجارحة؛ إذ لا شك في بطلان هذا المعنى، وإنما المراد بذلك المبالغة والتأكيد لكونه تعالى عالماً. وإِن لم يريدوا به ذلك فهو قولٌ لا معنى له مع القطع بنفي التجسيم؛ لأنه يُلحِقُ كلام الحكيم بالهذر وإخراجٌ للفظ وتعطيله عن كلا معنييه الحقيقي والمجازي، اللهم إلا أن يقولوا: إن له معنى لا نعلمه فلا يرد ما ذُكِر، فهذا إن كان حملُ اللفظ على ظاهره -وهو التجسيم- أحد الوجوه الداخلة تحت قولهم: له معنى لا نعلمه فهو باطل؛ لاستلزامه التردد في ثبوت التجسيم ونفيه، وإن لم يكن أحد الوجوه الداخلة تحت ذلك فَلا وجه للتشنيع على المؤَوِّل؛ لجواز مصادفة الوجه المراد منها، سيما وقد سَبقَ إلى التأويل جَمْعٌ من علماء الصحابة والتابعين ومَن بعدهم، كأمير المؤمنين وسيد المتكلمين أخو رسول الله وباب مدينة علمه، وابنِ عباس وابنِ مسعود وأُبي بن كعب وغيرهم من علماء الصحابة رضي الله عنهم، وكمجاهد وقتادةَ والسدي وأبي صالح والحسنِ وغيرهم من علماء التابعين رضي الله عنهم، وما أنزلَ الله القرآن إلا لِيتَعَبَّد الخلقَ بتعرُّفِ معانيه وَتفهُّمِ مبانيه، وجَعَلَه على اللغة العربية الواردة على جميع أنواع البلاغة والمجاز من الاستعارة والتخييل وأنواع العلاقة بين المجاز والحقيقة، ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت٤٣].

الثالث: هو التأويل، وهو الصحيح؛ لئلا يلزمَ من عدمه أحدُ ما ذكرنا من التجسيم وإلحاقُ كلام الحكيم بالهذر، أو الترددُ والتشككُ فيما قد عُلِمَ انتفاؤُه

وتنـزيهُ الله عنه. وقد جعل الله القرآنَ على ضربين:

مُحْكَم: وهو ما لا يحتمل التأويل ولا مانع من حمله على ظاهره، وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ۝٣﴾ [الإخلاص]، ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾، ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. مأخوذٌ من: حَكَمَةِ اللجام؛ لما كان يمنع من الذهاب إلى غير مراد الراكب.

ومتشابه: وهو بخلافه، يعني يحتمل التأويل ومنع مانع من حمله على ظاهره، كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة٦٤]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص٧٥]، ومن ذلك آيات الهدى والضلال والمشيئة والقضاء والقدر وأحاديثها، وأحاديث الشفاعة والإمامة المشعر ظاهرها دخول الظلمة والفساق. وَقَد قسم اللهُ تعالى الكتاب العزيز إلى هذين القسمين: المحكم والمتشابه، وحكم بالزيغ -وهو الخروج عن الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال- على من اتبع المتشابه ورفض المحكم، فلا يمتنع مع ذلك قسمة السنة النبوية على صاحبها وعلى آله أفضل الصلاة والسلام إلى هذين القسمين: المحكم والمتشابه، وأن حكم متبع المتشابه منها كحكم متشابه الكتاب، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران٧] أي: المرجع لمعرفة ما أشكل معناه من غيره ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ وهي التي اشتبه المراد منها وقام الدليل القاطع من عقل أو نقل على خلاف ظاهرها، فيجب طلب محمل لها وتأويل يطابق المحكم عند إرجاعها إليه، فلا يصير بينهما حينئذ تناقض ولا تعارض. ثُمّ قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، فحكم بالزيغ على من اتبع المتشابه، فدل ذلك على أنَّ حملَه على ظاهره محرمٌ لا يجوز. وقوله: ﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، منصوب على أنه مفعول لأجله، وهو يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون الناصب له «أنزل»، فيكون المعنى: أنزل الكتاب على هذين القسمين إرادةً منه عز وجل الفتنة -أي: المحنة والبلوى- على المكلفين، وإرادتُه منهم تأويلُه، وهو يحتمل تقدير مضاف، أي: ابتغاء معرفة تأويله، ويحتمل عدم تقديره، والمعنى: ابتغاء أن يُؤولوه.

وثانيهما: أن يكون الناصب له «فيتبعون»، فيكون المعنى: يتبعون المتشابه يُريدون الفتنةَ للناس عن دين الحق وصدهم عنه، ويُريدون تأويلَه على حسب اعتقاداتهم الرديئة وضلالاتهم الكفرية، ثم عطف على هذه الجملة بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وهو يحتمل تنـزيله وتوجيهه إلى المعنيين المذكورين، فإنْ كان على الأول كَان التقديرُ: أنـزلَ الكتاب على وجهي الإحكام والتشابه ليعرفوا تأويله، وما يعرف تأويله الموافق والمطابق للحق منهم إلا الراسخون في العلم. وإن كان على الثاني كَان التقديرُ: أنَّ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون تأويله وليسوا من أهله؛ لأن ﴿مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، وهؤلاء المتبعون المتشابه ليسوا راسخين في العلم، إنما هم راسخون في الجهل الشديد والزيغ البعيد. ثم قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ يحتمل أن يكون مقولاً من الراسخين؛ لأنهم لَمَّا وقَفُوا على معنى القسمين، وتيقن لديهم صحة كل من الضربين على وجه لا يناقض الآخر بل يعضده ويقويه ويبينه- صَحَّ لهم أن يقولوا: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ﴾ أي: كل واحد من المحكم والمتشابه ﴿مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، ويحتمل أن يكون مقولاً من الذين في قلوبهم زيغ، فتكون كلمةَ حق أرادوا بها باطلاً، وهو تكميل احتجاجهم على من أرادوا أن يفتنوه عن اعتقاد الحق في العدل والتوحيد والوعد والوعيد وسائر المسائل القطعية أصولية أو فروعية، فيقولون له: كل من عند الله، فليس الاحتجاج بهذا أولى من الاحتجاج بهذا. ثم قال: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾، ختم الآية وقفلها بهذه الجملة تأكيداً لما سيق إليه الكلام؛ فيكون إيقاظاً وإلهاباً لطالب الحق أن يتذكر ويسلك مسلك أولي

الألباب، ويكونُ[١] ردعاً وزجراً وتسجيلاً على من زاغ وترك الحق أنه قد فارق التذكر الواجب عليه، وهو النظر الصحيح الذي لم يسلكه ﴿إلا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾، فتأمل أيها المسترشد رحمك الله وإيانا كم حوت هذه الآية الكريمة من أسرار لطيفة مفيدة، ومعان منيفة غير بعيدة.

وإذ قد فرغنا من المقصود قبل الخوض في شرح ما أورده عليه السلام بهذا المختصر في المتشابه فلنرجع إلى الكلام فيما ذكره عليه السلام بقوله: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد **(: إنه قد ذكر في القرآن أن يداه)** سبحانه وتعالى **(مبسوطتان)** فيما قاله عز وجل رداً على اليهود لما قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ أرادوا بذلك الكناية عن البخل المتوهمين له من قبض الأرزاق عليهم وتضييقها وتقليلها، فرد عليهم بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة٦٤]، ولا يَخفَى على العارف بموارد اللغة العربية ومواقعها من البلاغة والفصاحة أَنه لا يستقيم هاهنا أن المراد باليد والغل والبسط معانيها الحقيقية، وأن الخبرَ أصلاً وجواباً مُسَاقٌ لِلإِخبار بذلك، تعالى الله عما هنالك، فلا بد من تأويله وتنـزيله على وجه يَصح أَنْ يكونَ هو المراد من مساق الإِخبار، **(و)**كذلك ما ذكر في القرآن الكريم **(أن له)** تعالى **(جنباً، وعيناً، ونفساً، وأيدياً لقوله)** تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ **(مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا)** أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس٧١]، وغير ذلك من الآيات التي فيها ذكر ما يوهم التجسيم من أن له تعالى وجهاً أو أنه في جهة، كقوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك١٦]، ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه٥٠]، وغير ذلك من المتشابه في الكتاب، أو في السنة، كما ورد أنَّ العبد إذا أكمل وضوء الصلاة وأشراطها وأحسن أداءها فإن الله تعالى يضحك لذلك حتى تبدو نواجذه، فإن ذلك إن صح فَإِنَّما هو على جهة المبالغة في قبولها وعدم ردها.

---

(١) يعني: هذا الكلام، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ﴾ الخ. (حاشية من الأصل).

وكما ورد في أحاديث النزول ليلة عرفة مع الحجيج ومباهاته عز وجل ملائكته بهم، فإنما ذلك كناية عن رضاه تعالى عنهم وانصرافهم مغفوراً لهم، وفي السنة كثير من ذلك صار شبهة للجاهلين وفتنة للضالين، ومع ورود ذلك في الكتاب العزيز فلا يمكنُ رد ما ورد من السنة بالأسانيد المعتبرة والطرق المتكاثرة إلا مَا لا يحتملُ التأويل المطابق للمحكم وللأصول المقررة.

وكذلك ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام: (الحمدُ لله العالي في دنوه، والداني في علوه)، وقوله: (الذي بَعُدَ فَنَأَ، وقَرُبَ فَدَنَا، وعلا بحوله، ودنا بطوله)، وقوله: (والسماوات ممسكات بيده، مطويات بيمينه سبحانه وتعالى)، وقوله: (فاتقوا الله الذي أنتم بعينه[1]، ونواصيكم بيده، وتقلبكم في قبضته)، إلى غير ذلك.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في الطراز ما لفظه: فَإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى، وأنه منزه عن جميع أنواع التشبيهات المكونات: الجسمية والعرضية وتوابعهما، كالكون في الجهات، والأعضاء والجوارح، والحلول والمجيء والذهاب، وغير ذلك من توابع الجسمية والعرضية- فَلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها؛ لأن مخالفةَ العقل غيرُ محتملة، وحَمَلَ الكلام على غير ظاهره محتملٌ، وتأويلُ المحتمل أحقُّ من تأويل غير المحتمل؛ فلهذا وجب تأويلها، وللعلماء في تأويلها مجريان:

المجرى الأول: الذي ينتجه علماء الكلام من الزيدية والمعتـزلة وغيرهم من المنزهة، وهو أنهم يتأولون هذه الظواهر على تأويلات وإن بعدت؛ حذراً عن مخالفة العقل، واغتفر بُعْدُها لأجل مخالفة العقل، ويعضدون تأويلاتهم بأمور لغوية، فيقولون: المراد باليد النعمة، وإن المراد بالعين العلم، إلى غير ذلك.

(١) في الأصل: «بنعمته». والمثبت من شرح النهج.

وحملهم لها على هذه التأويلات لَمَّا لم يأنسوا بشيء من علوم البيان، ولا ولعوا بشيء من مصطلحاته، فجاءوا بهذه التأويلات الركيكة التي يأنف منها كلُّ مُحَصِّلٍ، ويزدريها نَظَرُ أهلِ البلاغة.

المجرى الثاني: [وهو][1] الذي عول عليه عُلماء البلاغة والمحققون من أهل البيان، وهي أنها جارية على نعت التخييل، فهي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل، لكن معناها غير متحقق، وإنما هو أمر خيالي، فاليد مثلاً دالة على الجارحة، والعين كذلك، لكن تَحقُّق العين واليد في حق الله تعالى غير معقول، ولكنه جارٍ على نهج التخييل، كمَن يظن شبحاً من بعيد أنه رجل فإذا هو حجر، ومن يتخيل سَواداً أنه حيوان فإذا هو شجر، إلى غير ذلك من الخيالات.

قلت: وهذا كلام جيد، إلا أن التمثيل فيه ما فيه، حيث قال: فإذا هو حجر، فإذا هو شجر؛ لأن انكشاف كونه شجراً أو حجراً ينبي عن الغلط الذي لا يعد من الفصاحة في ورد ولا صدر، فالأولى في التمثيل: كمَن يرى شبحاً من بُعد يعلم أنه ليس بإنسان، لكن لاح عليه شيء من أوصاف الإنسان، نحو امتداد قامته وهيئة رأسه، فأطلق عليه اسم الإنسان تخييلاً حيث كان خياله كخيال الإنسان، فقال لمن حوله ممن يعلم أنه ليس بإنسان: انظر إلى ذلك الإنسان، فاستعار تلك الهيئة والخيال وأراد بها معناها الحقيقي، ووضعه لذلك الشبح تجوزًا، وقد يرشحه بقوله: متى يأت، على أن الله ليس له خيال ولا هيئة فيغلط عليه بخلافها، وإنما المرادُ من هذا التمثيل إيضاحُ كيفية التجوز على طريقة أهل البيان والبلاغة.

قال عليه السلام: «فما هذه حاله من التأويلات أسهل على الفؤاد، وأحرى وأدخل في البلاغة من التأويلات البعيدة التي لا يعضدها عقلٌ ولا يشهدها بصحتها نقل».

قال عليه السلام: «ثم أثر عن هذيان الأشعرية أن المراد بهذه الأعضاء صفات أخبر

---

(١) ما بين المعكوفين من الطراز.

عنها باليد والعين والجنب وسائر الأعضاء، فما هذا حاله لا دلالة عليه، قال: وأبعد من هذا تهويس المشبهة من أن المراد بها ظاهرها من الأعضاء والجوارح الخ كلامه عليه السلام .

وقال عليه السلام فيه[1] في أول مبحث التخييل ما لفظه: «اعلم أن هذا النوع من علم البديع من مَرامِي سهام البلاغة المسَدَّدَة، وعِقْدٌ من عقود لآلِيه وجُمَانه المبدَّدَة، كثير التَّدوار في كتاب الله تعالىٰ والسنة الشريفة؛ لما فيه من الدقة والرموز، واستيلائه على إثارة المعادن والكنوز؛ ومِن أجل ذلك ضَلَّ مَن ضَلّ من الجَبْرِيَّة بسبب آيات الهدىٰ والضلال، وعَمِلَ مِن أجله على الانسلاخ عن الحكمة والانسلال، وزَلَّ من زَلَّ مِن المشبهة باعتقاد التشبيه، وَزَال عن اعتقاد التوحيد باعتقاد ظاهر الأعضاء والجوارح في الآي، فَارتطم في بحر التّمويه، فَهو أحقُّ علوم البلاغة بالإتقان، وأولاها بالفحص عن لطائفه والإمعان، ولَوْ لم يكن في الإحاطة به إلا السلامة عما ذكرناه من زيغ الجُهَّال، والخلاص من ورط الزيغ والضلال، لَكان ذلك بغية النظَّار، والضالَّة التي يطلبها غَاصَةُ البحار، فضلاً عما وراء ذلك من درر مكنونة، وأسرار فيه مودعة مخزونة؛ ومِن ثمَّ قال الشيخ النحرير محمود بن عمر الزمخشري نور الله حفرته: ولا نَرىٰ باباً في علم البيان أدق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع لي عوناً علىٰ تعاطي المتشابهات من كلام الله تعالىٰ وكلام الأنبياء، ولعمري لقد قال حقاً ونطق صدقاً». انتهىٰ كلام الإمام عليه السلام.

ولنعود إلىٰ تمام المقصود فيما نحن بصدده فنقول: قد عرفت أيها الطالب الرشاد أنَّ الآياتِ المشعر ظاهرها التشبيه لا يَحمِلُها علىٰ حسب الظاهر، ويَعتقدُ وصفَه تعالىٰ بالجوارح والأعضاء والكون في الجهات إلا المجسمةُ دون سائر فرق الإسلام، فلا يوافقهم أحد في ذلك، وإن اختلف أهل التنـزيه والتوحيد في

---

(١) أي: في الطراز.

كيفية توجيهها وتأويلها بين القريب والأقرب والبعيد والأبعد، حتى إن بعض المنـزهين لَمَّا لم يسلك في تأويلها مسلك المتكلمين، وأبقاها على ظاهرها من دون اعتقاد معناها الذي هو التجسيم -ظَنَّ أنَّ ذلك ليس بتأويل، وقال في ذلك- وقد أحسن وأجاد وأفاد بالمراد، ولله دره حيث سَلَكَ مسلك البيانيين في التأويل وإن لم يُسَلِّم أنه تأويل فالقصد من العقائد الاتفاق في المعنى وإن اختلف في العبارة والمبنى- فقال رَحِمَهُ اللَّهُ مجيباً على من سأله:

وجهـــــت لي مَســـــائلا	قـــد حـــار فيهـــا الفُطَنـــا
علــــم أصـــــول ديننــــا	لأجلهــــا قــــد دُوِّنَــــا
واختلفـــــت أقـــــوالُهُمْ	فيهــــا اختلافـــاً بَيِّنـــا
وكــــل حــــزب مِـــنْهُمُ	يقصــــد قصـــداً حَسَـــنا
فالقـــــائلون بالمجــــاز	قـــد نزهـــوا خالقَنــــا
والآخـــــرون ســــكتوا	وآمنــــوا بــــما عَنَــــا
وخيرهـــــا أســـــلمها	والصـــمت خـــير مُقْتَنـــا
فـــالله غيـــب كلـــــه	عـــن علمنــا قــد بطنــا
لكنـــــه دَلَّ بـــــما	نعرفــــه مــــن الثنــــا
عـــلى عظـــيم شـــأنه	تعَرُّفـــاً منـــه لنـــا
وهـــو تعــــالى شـــأنه	أكـــبر مـــما دلنـــا
فـــامش عـــلى اللفـــظ الـــذي	قـــال بــــه إلهُنــــا
والـــنفس إمــــا طَمِحَــــت	فقـــل لهـــا إلى هنـــا
إنـــكِ إن أَوَّلِتِـــــهِ	زال البَهـــاءُ والسَّــنا
ولم تجـــد مـــن بعـــده	لفظـــاً يكــون أحســنا
فهـــــذه عقيـــــدتي	واســلم بقيــت الزمنــا

وهذا هو معنى ما ذكره الإمام يحيى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويظهر من عبارة الأساس للإمام القاسم بن محمد قدس الله روحه حيث قال في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾

وقوله تعالىٰ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾: فالعلاقة المشاكلة ليشاكل كلمة اليد المقدرة الخاطرة بذهن السامع عند سماعه قوله تعالىٰ: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ لما كان المخاطب لم يشاهد بناءً ولا صنعاً إلا باليد، وعبر عن حفظه للسفينة بقوله تعالىٰ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ مشاكلة لكلمة العين المقدرة الخاطرة بذهن السامع لما كان لا يتم حفظ مثلها لأحد في الشاهد إلا بمتابعة إبصارها بالعين، الخ كلامه عليه السلام.

ويظهر من كلام الشيخ محمد بن صالح رحمه الله مَا مَرَّ من حكايته، وهو أن المراد بذلك التخييل والاستعارة التمثيلية، وهو أفصح وأبلغ من تأويل أهل علم الكلام الذي اعتمده المؤلف عليه السلام، أَلاَ ترىٰ أن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ إذا جَعلنا اليد بمعنىٰ القدرة لَمَّا كانت محلاً لها في الشاهد يصيرُ المعنىٰ ركيكا كذلك في هذه الآية؛ إذ يصير تقدير الآية: إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله قدرة الله فوق قدرتهم، وينبني بعد هذا التقدير من المجازات التي لا حاجة لارتكابها: من أَنَّ الفوقية إنَّما تستعمل في المعاني تجوزاً، والقدرةُ في حقه تعالىٰ مَجازٌ عن كونه تعالىٰ قادراً، والقدرةُ في حقهم مجازٌ عن الأيدي المصَافَح بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، هذا إن جعلنا التقدير: قدرة الله فوق قدرتهم، وإن جعلناه: قدرة الله فوق أيديهم فالمعنىٰ أرك والمسلك أضنك، بخلاف ما إذا أبقينا اليد علىٰ وضعها اللغوي وهي الجارحة، وجعلناها في حقه تخييلاً في ذهن المخاطب والسامع، وقصدنا بذلك التخييلِ المشاكلةَ للأيدي الحقيقية المصافِحةِ للرسول صلى الله عليه وآله وسلم حال المبايعة له، وأردنا ترشيح الاستعارة التخييلية بإثبات الفوق علىٰ أصل وضعه اللغوي بالتخييل كان ذلك أبلغ من الوجه الأول في إثبات الحجة وتأكد اللزوم بوفاء تلك البيعة، وأفصح في الكلام وأثبت موقعاً في النفس، وأقرب في التجور، وأسرع إلىٰ فهم كيفيته، وأدخل في النفس قبولاً له، ولجريه وصلاحيته في كثير من المواضع التي لا يراد بها ظاهرها، بخلاف الوجه الأول، فإنه قد يكون في بعض المواضع غير صالح ولا مستقيم؛

لانحصار وجوه العلاقة، وتعذر بعضها في بعض المحلات، أو لكونها علاقة بعيدة، فلا تستعمل، بخلاف التخييل فلا انحصار له، ولا يتعذر في أي موضع.

ولا يقال: إنَّا[1] بهذا الكلام قد أبطلنا تأويلَ المتكلمين ورددناه بأصله.

لأنا نقول: إنما أردنا بهذا بيان أنَّ تأويلَ البيانييِّن وأهل المعاني أَقربُ وأيسرُ وأظهرُ، لا أن تأويلَ المتكلمين باطلٌ من أصله، بل يكون في بعض المواضع أرجحَ وأظهرَ، كما في قوله:

وما من يد إلا يد الله فوقها ولا ظالم إلا سيُبْلَى بظالم

فإنه لَو سلك في هذا البيت مَسْلَكَ التخييلِ، وحُمِلَت الفوقيةُ واليدُ على معناهما الأصلي- لكان المعنى في الفصاحة والبلاغة دون ما إذا جعلنا اليد بمعنى القدرة، فتأمل. ولكل مقامٍ وجهٌ من ترجيحِ أحد المسلكَينِ على الآخر يَظهَرُ بالذوق والفهم عند التقادير المنبني عليها كل واحد من المسلكين، وبالله التوفيق.

---

(١) في الأصل «إن» والصواب ما أثبتناه.

معاني اليد والجنب والوجه والعرش وغيرها الواردة في القرآن:

قال عليه السلام: **(فقل: يداه)** في الآية الأولى **(نعمتاه)** من تسمية الشيء باسم آلته لَمَّا كانت اليدُ آلةً لإيصال النعمة إلى المنعَم عليه في الشاهد. ويقال: لفلان على فلان يد عظيمة، أي: نعمة، وتصح تثنيتها على هذا المعنى، قال الشاعر:

ويــدانِ بَيْضَــاوَان عِنْــدَ مُحَلَّــمٍ ... قَـدْ يَمْنَعَانِـكَ أَنْ تُضَـامَ وتُهْضَـمَا

(وَيَدُهُ) في قوله تعالى: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ [ص٧٥] **(قدرته)** لكنها في الآية بصفة التثنية لَمَّا كانت القدرة في الشاهد محلها اليدين معاً. ويمكن أن يقال: أراد التخييلَ لَمَّا كانت الأعمال والإحداثات في الشاهد باليدين جميعاً؛ لأنا إذا جعلنا اليد بمعنى القدرة لزم تثنية القدرة لتثنية اليدين، فيحتاج إلى تكلف للتصحيح والتوضيح، كما قالوا في ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ [المائدة٦٤]: أراد: نعمة الدنيا ونعمة الدين، أو نعمة الدنيا والآخرة، أو الظاهرة والباطنة، بخلاف ما إذا جُعِلَ من باب التخييل فلا كلفة لتصحيحه.

(والأيدي) في الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾ [يس٧١] **(هي القدرة والقوة أيضًا)** عطف تفسيري؛ لأن القدرة والقوة بمعنى واحد. ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ**﴾ [الذاريات٤٧]. قال الناصر للحق عليه السلام: «تُجمع التي بمعنى القُدرة على أَيْدٍ، والتي بمعنى النعمة على أَيَادٍ». حكاه شيخنا رحمه الله، قال: وفي كلام أن الأول جمع قِلَّة، والثاني جمع كَثرة، ولا فرق، والإمام أصدق وأحق.

قال: وتأتي اليد بمعنى الملك، يقال: الدار في يد فلان، أي: في ملكه. وتأتي اليد لغير ذلك.

قلت: وذلك كاليد عند علماء الشريعة والحكام في قولهم: من كانت اليد له فالظاهر معه، يريدون بذلك ثبوت التصرف وكون القول قوله، وعلى الخصم المنازع في الملك البرهان.

قال رحمه الله هذا -يعني ما ذكره المؤلف عليه السلام- تأويلُ أكثر التابعين والأئمة، وأمَّا علماء البيان وهو الذي جنح إليه الإمام يحيى عليه السلام في الطراز والإيجاز والمهدي والزمخشري أنه لا يتمحل للمفردات، فيقال في نحو: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾: غَلّ اليد كناية عن البخل، وبسطها كناية عن الجود ونحوها. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

(و)ما ذكر من أن له **(جنباً في قوله تعالى)** حكاية عن مَن يتحسر في عرصة المحشر على ما فاته واقترفه في الدنيا من الطاعات والمعاصي **(: ﴿يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾)** فليس المراد به الجنب على حقيقته، وهو العضو المخصوص؛ إذ لا معنى للتفريط فيه، وإنما المراد في جنب الله **(أي: في طاعته)**، فالجنب بمعنى الطاعة والحق الثابت للمطاع، وَورودُ الجنب في لغة العرب بهذا المعنى شائعٌ مُستعمَلٌ، قال:

أمـا تَتَّقِـيْنَ اللهَ في جَنْـبِ عَاشِـقٍ ... لَـهُ كَبِـدٌ حَـرَّا عَلَيْـكِ تَقَطَّـعُ

أي: الحق الذي له. ويأتي بمعنى: الجانب، قال:

النَّـاسُ جَنْـبٌ والأَمِـيْرُ جنـبُ ... .

أي: الناس في جانب والأمير في جانب. ثم لا يخفى أن التخييل الذي يعتمده البيانيون في تأويلهم مستبعد في هذه الآية؛ لاستحالة التفريط الحقيقي في الجنب الحقيقي الذي هو العضو المخصوص من الإنسان وغيره من الحيوانات، ولهذا قلنا: إن في بعض المواضع يكون فيها تأويل المتكلمين أولى كما مر.

وقد يستعمل الجنب بمعنى الجهة، كقوله:

كأنَّـه خَـارِجٌ مِـنْ جَنْـبِ صَـفْحَتِهِ ... سَـفُّود شَربٍ نَسَـوْهُ عنـد مُفْتَـأَدِ

أي: من جهة صفحته.

(و)ما ذكر من أن له تعالى **(نفساً في قوله تعالى)** حكاية عن عيسى عليه السلام

(: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ) إِنَّكَ أَنْتَ عَلامُ الْغُيُوبِ]﴾ [المائدة١١٦] **(فالمراد به تعلم سري وغيبي)** أي: ما أضمرته وأسررت به **(ولا أعلم سِرَّك وغيبك)** أي: ما أخفيتَه وغيبته عني، فأتى بلفظ نفس الثانية ليشاكل بها نفس الأولى، وإن كانت النفس في حق عيسى عليه السلام أريد به النفس الحقيقية، وهي العرض القائم بالقلب الداعي إلى الوسوسة وإضمار بعض ما خطر عليها وإظهار بعضه، ويدعو إلى تناول المشتهيات والمستلذات، والمنافسة للغير والمفاخرة والمكاثرة. وحاصل الكلام فيما بين النفس والعقل: أنهما يتفقان من جهة كون كل منهما عرضًا محله القلب، لا يجوزان على الله تعالى، وإنما هما من صفات الحيوان المحدث.

قال السيد حميدان رحمه الله: مثل حلول العقل فيه -أي: في القلب- كمثل حلول البصر في العين؛ ولذلك قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا[1]﴾ [الأعراف٤٦]، وقال: ﴿فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج٤٦]. ومثل حلول النفس فيه كمثل حلول الحرارة في النار؛ ولذلك قيل: إنها تَقْوى بالوسواس كما تَقْوَى النار بالحطب.

قال[2]: واعلم أن وجهَ الحكمة في خلق العقل هو كونُه نعمة من أتم النعم، وحجةً من أبلغ الحجج، وكونُه هادياً إلى طريق النجاة.

ووجهُ الحكمة في خلق النفس هُو ما فُطِرَت عليه مِن مَحَبَّة مَالاَ بد من إصلاحه مِن أمور الدنيا.

ووجْهُ الحكمة في مقارنة النفس للعقل هُو مَا أَرَادَه الله سبحانه في ذلك من الاختبار والامتحان.

---

(١) في مجموع السيد حميدان: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف١٧٩].

(٢) أي: السيد حميدان.

هذا ما ذكره عليه السلام في حقيقة العقل والنفس عند أئمتنا عليهم السلام ومَن وافقهم من المعتزلة وغيرهم، ثم حَكَىٰ معناهما عند الفلاسفة وأهل التناسخ والمطرفية وغيرهم، ثم ذكر الفرق بين النفس والعقل من وجوه:

أحدها: في التسمية والاشتقاق، فإن العقل من: عَقْل نَوَّاد الإبل[1]، والنفسُ مشتركة: بِمعنَىٰ الذاتِ ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ [النحل١١١]. وبِمعنَىٰ الروحِ ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر٤٢]. وبمعنىٰ الدم، نحو ما في الشَّرع من طهارة ميتة ما لا نفسَ له سائِلةٌ. وبِمعنَىٰ النَّفسِ المقارنة للعقل، وهي هذه التي الغرض ذكر الفرق بينها وبين العقل.

وثانيها: اختلافهما في وقت الوجود؛ وذلك لأن الله تعالىٰ جعل وجود النفس مقارناً لأول وقت وجود الحياة لأجل كون الحي من البشر مشتهياً ونافراً، والشهوة والنفرة من طبائع النفوس التي فطرها الله عليها؛ لما علم في البلوىٰ بذلك من المصلحة والحكمة البالغة.

وثالثها: اختلاف صفاتهما؛ لأن من صفات العقل كونه هادياً إلىٰ الرشاد، ومميزاً بين الأضداد، من التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، وداعياً إلىٰ مكارم الأخلاق، وإدراك الأحكام العقلية من التماثل والتخالف، والصحة والجواز، والوجوب والاستحالة، واللزوم وعدمه، وحسن تحمل الأحكام الشرعية، وحسن مكارم الأخلاق، وغير ذلك من محمود الخصال.

ومن صفات النفس كونها كما قال تعالىٰ: أمارة بالسوء إلا ما رحم ربي، وموسوسة ومسوِّلة، وداعية إلىٰ الحرص والجزع والهلع والشح والطيش، ونحو ذلك من مذموم الأخلاق.

ورابعها: اختلافهما في النظر والاستدلال؛ وذلك لأن نظر العقل هو التفكر في الصنع من حيث هو حكمة ومفتقر إلىٰ فاعل قادر عالم حي ونحو ذلك من

---

(١) بالعقال.

الاعتبارات الصحيحة، ونظر النفس من حيث التظنن والتوهم، وتتبع مواضع الشبهة والخرص بلا دليل، وتتبع المتشابه ونحو ذلك مما يعتمده أهل الإلحاد، كما قال تعالى: ﴿بَلْ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الروم٢٩]، وكتلبيس أهل الزندقة على المتعلمين.

وخامسها: اختلافهما في مادتهما[1]؛ وذلك لأن العقل يستمد من توفيق الله تعالى وتسديده؛ ولذلك قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد١٧]، ويستمد من محكم الكتاب والسنة وعلوم أئمة الهدى. والنفسُ تستمد من وساوس الشيطان، ومن الشبه والمتشابه [ومن علوم علماء السوء][2]؛ ولذلك قال تعالى: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام١١٢].

وسادسها: اختلاف أحوال أتباعهما؛ [وذلك][3] لأن المتبع لعقله يقف عند حد قدره لئلا يجهل فَضْلَ مَن فضَّلَه الله عليه، ويقف عند حد عقله لئلا يغلو في دينه غير الحق. والمتبع لهوى نفسه يخوض فيما وراء حد عقله، ويتكبر على مَن هو أفضل منه ويحسده؛ ولذلك قال تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لا تَهْوَى أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة٨٧]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص٥٠].

قال: واعلم أن هذه الفروق وما أشبهها هي التي يُعلَمُ بها ضلالُ كل معطل ورافض، وكَذِبُ كل مُدَّعٍ أن عقلَه دَلَّه على صحة مخالفته للحق وأهله، ويعلم به الفرقُ بين ما يُعلَمُ ولا يُتَوهم نحو الباري سبحانه وتعالى، وما يُتَوهم ولا يُعْلَم

---

(١) أي: استمدادهما. (منه).

(٢) ما بين المعقوفين من مجموع السيد حميدان.

(٣) ما بين المعقوفين من مجموع السيد حميدان.

نحو ما تقدم ذكره من بدع الفلاسفة وغيرهم، ويعلم به الفرقُ بين العالم والمتوهم. انتهى كلامه عليه السلام مع بعض تصرف واختصار.

قلت: ومن الوجوه التي يجتمع فيها العقل والنفس والتي يفترقان فيها هو أَنَّ عند إدراك الحواس الخمس لِمَا تدركه من المسموع والمبصر والمشموم والمطعوم والملموس وغيرها يَقعُ تعلق العقل والنفس بتلك المدركات ونحوها، كحب الرئاسة والفخر، فالعقل والنفس يتفقان في التعلق، وهو الارتباط بتلك المدركات ونحوها، ثم يفترقان من حيث إنَّ النفسَ تدعو إلى كل ملائم للطبع، من غير فرق بين حُسن وقُبح وحل وحرمة وتعلق مدح وذم ونظر في العواقب، والعقلَ لا يدعو إلى شيء منها إلا ما كان على صفة الحسن وعدم مقارنة مضرة أو مفسدة أعظم من نفع المتناول ومصلحته العقلية[1]، وموافقة أمر الشارع في الحل والحرمة ونحوهما، ومجانبة ما يقع عليه الذم والعار عرفاً، وما عاقبته سوءٌ، ومِن ثمَّ قال أهل الحكمة: إن العقل والنفس يتنازعان فيما وقع فيه الاختلاف بين العقل والنفس، فمن غَلب عقلُه على نفسِه أُلحق بالملائكة عليهم السلام، ومَن غَلبتْ نفسُه على عقلِه أُلحِقَ بالبهائم، وأُس كل خير وأساسه الانقيادُ للعقل والزهدُ والصبرُ، وأُس كل شر الانقيادُ لهوى النفس والطمعُ والجزعُ.

نعم، وقد عَرفْتَ أيها الطالب الرشاد أنَّ النفس تأتي على تلك الأربعة المعاني المذكورة عن السيد المحقق رحمه الله، وأنَّ مِن معانيها هذه النفس المقارنة للعقل والمفارقة له فيما ذكر، وبذلك يعلم أن إطلاقها على الله تعالى لا يصح بهذا المعنى، وإنما المرادُ بها المشاكلة للنفس الحقيقية في قول عيسى عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾، أو كناية عن العلم الواجب له تعالى، فالمشاكلة حينئذ مع التركيب؛ لأن علم الله لا يصح أن يقوم بنفس له تعالى كما قام بنفس الإنسان، والمعنى من

---

(١) يعني: نفعه العقلي. (منه رحمه الله).

الآية هو ما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله: والمرادُ تعلم ما في سري وغيبي ولا أعلم سرك وغيبك. وحكى شيخنا رحمه الله عن الإمام قاموس العترة محمد بن القاسم بن إبراهيم عليه السلام أنه مِن مجاز الزيادة في القول، أي: تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم. قال: وقال الإمام في الأساس: إنه من المشاكلة، وهو الظاهر من كلام الأئمة، ويمكن أن يُرَد إليه جميع التفاسير.

(ووجهه) في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن٢٧]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ﴾ [القصص٨٨] **(ذاته)** تعالى **(ونفسه)** كما تقول: هذا وجه الرأي ونفس الصواب، أي: ذات الرأي ونفسه. وَعَطْفُ النفس على الذات هنا من باب عَطْفِ الترادف. وكما يقول المتوجه في الصلاة: وجهت وجهيَ، أي: ذاتيَ، وأنشد الهادي عليه السلام:

وأَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِمَنْ أَسْلَمَتْ ... لَهُ الأرضُ تَحْمِلُ صخراً ثِقَالاَ

ويستعمل الوجه بمعنى: أول الشيء، كما قال تعالى: ﴿وَجْهَ النَّهَارِ﴾ [آل عمران٧٢]، أي: أوله، وبمعنى القصد والإرادة، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [لقمان٢٢]، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ [الروم٣٠]، وكقول الشاعر:

أَسْتَغْفِرُ اللهَ ذَنْباً لَسْتُ مُحْصِيَهُ ... رَبُّ العبادِ إليهِ الوجهُ والعملُ

ويستعمل أيضاً بمعنى الجهة والحيثية، كما في قول الشاعر:

وقد يَهْلكُ الإنسانُ مِنْ وَجْه أَمنه ... ويَنْجو بإذنِ اللهِ من حيث يَحْذَرُ

(و)منه **(قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا (فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ)﴾** [البقرة١١٥] **(أي: الجهة التي وَجَّهكم الله إليها)** أي: أمرَكم بالتوجه إليها، روي عن عطاء: عميت القبلة على قوم فصلوا على أنحاء مختلفة، فَلَمَّا أصبحوا تبينوا خطأهم فعذروا، ذكره في الكشاف. لأن فرض من لم يعاين القبلة التحري لجهتها، فإذا انكشف الخطأ وقد خرج الوقت لم تجب الإعادةُ، بل تلك الجهة التي استقبلها المتحري

هي الجهة التي يجب عليه استقبالها في تلك الحال. وذكر في الكشاف معنى آخر في الآية، وهو أن المراد: إذا منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس فقد جعلت لكم الأرض مسجداً، فصلوا في أي بقعة شئتم من بقاعها، وافعلوا التولية فيها، فإن التولية ممكنة في كل مكان لا يختص إمكانها في مسجد دون مسجد، ولا في مكان دون مكان. والأول أظهر، والله أعلم.

(وما ذكر من العين) في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه٣٩] **(والأعين)** في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر١٤] **(فإ)**نها **(المراد به الحفظ والكَلاءَة والعلم)** لكن لَمَّا كان في الشاهد لا يتوصل إلى المحافظة على الشيء وحراسته وهو الكلاءة والعلم به إلا بمراقبة العين، والإبصار له بها- عَبَّر سبحانه عن حفظه وكلاءته وعلمه بذلك بِذكرِ العين والأعين مشاكلة للعين المقدرة الخاطرة بذهن السامع والمخاطب عند ذكر الحفظ والكلاءة والعلم، وكما يقال: ما صدر من فلان فهو بعيني، أي: بعلمي. وقيل: تجري بأعين أوليائنا الموكلين بها، وهم الملائكة عليهم السلام. وقيل: تجري بأعيننا: الأعين المذكورة في أول الآية في قوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا﴾ [القمر١٢]. وهذان التأويلان بعيدان، والله أعلم.

وأما قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه٥]، **(وقوله تعالى: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾)** [الأعراف٥٤] فقد اختلف في معنى العرش على قولين: فأحد قولي الإمام زيد بن علي والقاسم والهادي والمرتضى والإمام صاحب الأساس والإمام الشرفي شارحه وغيرهم: هو عبارةٌ عن عزِّ الله وملكه وسلطانه، واستواؤه عليه استيلاؤه بالقدرة والسلطان، واستعمال العرش في اللغة بمعنى العز والملك شائع، قال:

إذا ما بَنُو مَرْوانَ ثُلَّتْ عُرُوشُهُمْ ... وأودَوا كما أَوْدَتْ إِيَادُ وحِمْيَرُ

وقال آخر:

رأوا عرشي تثلم جَانِبَاهُ ... فلما أنْ تَثَلَّمَ أَفْرَدُونِي

وقال آخر يرثي قتيلاً:

إن يقتلوكَ فقد ثَلَلْتَ عُرُوشُهُمْ بِقُتَيْبَةَ بن الحَارثِ بن شِهابِ

أي: هدمْتَ عزهم وملكهم وسلطانهم بقتلك كبيرهم قتيبة بن الحارث.

واستعمال الاستواء بمعنى الاستيلاء شائع أيضاً، قال:

قَدِ استوى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ ودَمٍ مِهْرَاقِ

وقال آخر:

فلما عَلَوْنَا واسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمُ تَرَكْنَاهُمُ صَرْعَى لِنِسْرٍ وَكَاشِرِ

فالعرش عند هؤلاء مجاز عن عز الله وملكه وسلطانه. وقيل: هو عبارة عن جميع مخلوقاته تعالى، ولا عَرَش حَقيقةٌ عندهم عليهم السلام.

وأحد قولي الإمام زيد بن علي والمؤيد بالله وأبو طالب والسيد مانكديم والأمير المؤلف والإمام يحيى والإمام محمد بن المطهر والإمام المهدي عليهم السلام والجمهور: بل هو حقيقة قبلة للملائكة عليهم السلام، وعلى كلا القولين فـ**(استواؤه)** تعالى على العرش إنما هو **(استيلاؤه)** عليه **(بالقدرة والسُلطان)**، ولا يصح ما يقوله أهل الحشو والمجسمة مِن أن العرش مكان له تعالى كالسرير مستقر عليه؛ لِما في ذلك من التجسيم المقتضي للحدوث والتحديد والاحتواء، وقد ثبت أن الله تعالى **(ليس كمثله شيء، ولا يشبه ميتاً ولا حيًّا)**. وما قاله المجسمون ومن وافقهم باطل لِما يؤدي إليه من المحالات؛ لأنه قد ثبت بالأدلة القاطعة أن العرش إن جعلناه حقيقة كان من مخلوقاته تعالى، والله تعالى قديم فلا يصح أن يكون فيه؛ لاستلزامه إمَّا قِدَم العرش فما أحد القديمين بكونه ظرفاً والآخر مظروفاً بأولى من العكس إن كان ذلك وصفاً ذاتيًّا، وإن كان لفاعل لزم حدوث الجميع. وإمَّا حدوثه فيستلزم الانتقال عليه تعالى إليه بعد أن خلقه وهو محال، ويستلزم الحاجة عليه والله الغني، ويستلزم تحديده تعالى إنْ استوعبه العرش، أو تبعيضه تعالى إنْ لم يستوعبه، وكلُّ ذلك محالٌ لا يقبله عقل عاقل، ولا صحة لنقل ناقل، وإنما المراد بالاستواء هو الاستيلاء ولَو جعلناه حقيقة، قال المؤيد بالله عليه السلام: خص

بالاستواء؛ لأنه أعظم المخلوقات، وقد أشار بعضهم إلىٰ معنىٰ ذلك بقوله، ولله دره:

وقولُ إلهي في الكتابِ قد اسْتَوىٰ ... علىٰ العرشِ ربٌّ كان للعرشِ بَائِنَيا
فهذا كقولي للأميرِ قد اسْتَوَىٰ ... علىٰ المدنِ والأمصارِ إذ صار واليَا
يريدُ به سُلطانَه واعْتِلاءَه ... وذلك شيءٌ ليس في القولِ خَافِيَا

[الكرسي والعرش وقول العدلية: إن الله لا داخل في العالم ولا خارج]:

تتمة تشتمل علىٰ ثلاثة أمور: أحدها: الكرسي عند من تقدم، والصادق عليه السلام، والحسن البصري عبارة عن: علم الله تعالىٰ، وهو شائع، قال:

ولا تَكَرَّسَ عِلْمَ الغَيْبِ مَخْلُوقُ

أي: ما تعلم، وقال آخر:

تَحُفُّ بِهِمْ بِيْضُ الوُجُوهِ وعُصْبَةٌ ... كَرَاسِيُّ بالأحداثِ حيَن تَنوبُ

أي: علماء.

وقال الآخرون: بل هو دون العرش قِبَلَةٌ أيضاً، ذَكَرَه شيخنا رحمه الله في السمط، قال: وكلامُ أمير المؤمنين يقضي بأَن العرشَ والكرسيَّ حقيقةٌ، والله أعلم. ولم يحك الخلاف في الأساس وشرحه إلا للمهدي عليه السلام والحشوية في العرش والكرسي معاً، وأطلق الرواية عن جمهور أئمتنا عليهم السلام أنهما مجاز.

قلت: ولاختلاف الأئمة عليهم السلام في العرش والكرسي كما مر لم يَصِرِ القولُ فيهما قطعيّ الدلالة؛ فلحقت المسألة بالظنيات، غير أنه لا يعمل بالظني إلا في المسائل العملية، دون العلمية، فإذا انتفىٰ الدليل القاطع فيها لم يجز العمل بالظن؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ [الإسراء٣٦]، وحينئذ فيجب الوقف هل العرش والكرسي حقيقة أو مجاز؛ لأن الدليل العقلي إنما دل علىٰ بطلان القول بِأنه يجوز عليه تعالىٰ

الاستقرار في عرش أو كرسي أو على أي مكان، لا على بطلان القول بِخلقهما على الحقيقة قبلةً للملائكة، أو لحكمة خَفيت علينا، أوْ لِأن في خلقهما والعلم بذلك لطفٌ لبعض المكلفين، فالكل لا مانع منه. وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزمر٧٥] فَظَاهر الآية يشهد لأهل القول الثاني، وقد جعله الإمام القاسم قدس الله روحه مجَازاً وتعبيراً عن تعظيم الملائكة عليهم السلام لله تعالى أبلغَ تعظيم حيث كان المخاطب لا يعرف التعظيم البالغ في الشاهد إلا للملوك عند الحفوف بها وهي على أسرتها. وهذا كما تَرى تأويل خلافِ الظاهر؛ لكن لَمَّا لم يكن في المسألة إجماع على أحد القولين صارت مترددة بين الاحتمالين، ولا مُرَجِّح غير الظنيات من ظواهر الآيات والروايات الآحاديات؛ فلزم الوقف مع القطع بأنه تعالى ليس بذي مكان؛ لإِجماع العترة عليهم السلام على ذلك، وإجماعهم حجة قطعية كما هو مقرر في موضعه، وسيأتي الاحتجاج عليه إن شاء الله تعالى، وَلِقضاء العقل بذلك، وعدم تجويز المكان عليه تعالى، وهذا هو اللازمُ معرفتُهُ على المكلف، دون العلمِ هل العرش والكرسي حقيقة أم مجاز؟ فَهذا ما ظَهَرَ في المسألة، والله أعلم.

ثانيها: اللوح، قال القاسم بن إبراهيم وولده محمد والحسين بن القاسم العياني والإمام القاسم صاحب الأساس والإمام الشارح عليهم السلام: هو عبارةٌ عن علمِ الله تعالى ولا لوح حقيقة.

وقال زيد بن علي والسادة والمتوكل على الله والمنصور بالله والإمام يحيى والمهدي عليهم السلام وغيرهم والجمهور: بل حقيقة، وجبريل عليه السلام يأخذ الوحي منه، ولتعليم الملائكة عليهم السلام ما فيه. واختلفت الرواية عن الهادي عليه السلام، فحكاه شارح الأساس مع أهل القول الأول، وحكاه شيخنا رحمه الله ناقلاً عن كتاب الديانة له عليه السلام مع أهل القول الثاني.

قلت: وسبيلُ هذه المسألة كالتي قبلها؛ لفقد الدلالة القطعية.

وقد احتج في الأساس وشرحه لأهل القول الأول بأنه لا يحتاج إلى الرّصد إلا ذو الغفلة، وهذا إنما يلزم لو لم يجعل الرصد لتعليم الغير كالملائكة عليهم السلام.

وذَكَرَ شيخنا رحمه الله تعالى مَا احتج به أهل القول الثاني، وَهُوَ قوله تعالى: ﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [البروج٢٢]، ﴿لا يَمَسُّهُ إِلا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة٧٩]، ﴿إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ٣]، وعلِمُ الله ذَاتُهُ، ولا يستقيم تأويله به في الكل.

قلت: وهذا معترض بأنهم لم يُريدوا بالعلم هاهنا إلا التّعبير عن كونه تعالى عالماً بأن أثبت اللوح كناية عن ذلك، فلا يستقيم اعتراضه بقوله: وعلم الله ذاته؛ لأن المراد من ذلك أن الأمر الذي لأجله كان تعالى عالماً هو ذاته لا معنى ولا صفة ولا مزية زائدة كما مر تحقيقه. وقوله رحمه الله: «ولا يستقيم تأويله به في الكل» يقال فيه: أمَّا قوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ ونحوها مما ذكر فيه لفظ اللوح أو الكتابة فَلا مانع، بل هو مستقيم، وأمَّا قوله: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلا الْمُطَهَّرُونَ﴾ فَالمذكور قبلها ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾ [الواقعة] وهي نظير قوله تعالى: ﴿إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾، والكلام في اللوح لا في الكتاب، إلا إذا جعلنا الكتاب بمعنى اللوح فَيمكن أن يقال: إن الضمير في ﴿لا يَمَسُّهُ﴾ يعود إلى المصحف لا إلى اللوح؛ ولذا جعلت الآية أحد أدلة منع الجنب ونحوه مس المصحف، على أنَّ قوله تعالى: ﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَلاَ أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرُ إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ٣] لَوْ حُمل الكتابُ على اللوح الحقيقي لَمَا لائم ﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ﴾ أي: لا يغيب عنه تعالى، أي: عن علمه؛ لأن الضمير في عنه يعود إلى الباري تعالى؛ لأن أول الآية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرُ إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾؛ لأنا إذا جعلنا قولَه: ﴿إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ تأكيداً للعلم

وكناية عن عدم غيبوبته أي شيء عن علمه تعالىٰ كَانَ أَفصح وأبلغَ مما لو حُمِل علىٰ اللوح حقيقة؛ لأن تقدير الكلام عَلىٰ الوَجْهِ الأوَّل: لا يعزب عنه مثقال ذرة إلا في علمه تعالىٰ، فَهو في التأكيد كما يقال: لا ملجأ من الله إلا إليه.

وعَلىٰ الوَجْهِ الثاني يصير تقدير الكلام: لا يعزب عنه مثقال ذرة إلا في لوح مبين، ولاَ يلْزَمُ من كون الشيء مكتوباً في لوح أو غيره أَنْ يَكوَن معلوماً فضلاً عن التأكيد، وإنما يَلْزَمُ من كونه مكتوباً أَنْ يُحفظَ إلىٰ عند الطلب والاحتياج.

فإن قيل عليه: إن الكَتْبَ هو لتعليم الملائكة عليهم السلام لَا لِمَا ذكرتم من الحفظ إلىٰ عند الطلب والاحتياج.

قيل: هذا الجوابُ غير مستقيم في هذه الآية؛ لخروج الكلام معه من مبحث إلىٰ مبحث غير ما سيق الكلام فيها من أجله، وَهُو الإِخْبار بكمال عالميته تعالىٰ وإحاطته بكل شيء علماً، وذلك مستهجن، وإنما هذا يصلح رداً علىٰ مَن يعترض أَصل المسألة في أنَّ اللوح حقيقة بما ذكر فتأمل، والله أعلم.

قال رحمه الله: وروي فيه أنه من زبرجدة خضراء، وأخرج عبد الله بن حميد وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: خلق الله الدواة ثم خلق الألواح فكتب فيها أمر الدنيا حتى تنقضي، ثم قال: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام٥٩].

قيل: وَهو أَوَل مخلوق. وقيل: أَوَّلُ مخلوقٍ الهواء، روىٰ الهادي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((أول ما خلق الله الهواء)). وقيل: نور نبينا صلى الله عليه وآله وسلم؛ لِمَا أخرج عبد الرزاق عن جابر أنه قال: يا رسول الله، أخبرني عن أي شيء خلقه الله قبل الأشياء؟ قال: ((يا جابر، إن الله تعالىٰ خلقَ قبل الأشياء نورَ نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث يشاء، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم، ولا جنة ولا نار، ولا فلك ولا سماء ولا أرض، ولا شمس ولا قمر)) الخبر.

ثالثها: قالت الحشوية: قول العدلية: «إن الله تعالى لا داخل في العالم ولا خارج» نفي له تعالى.

قلنا: لا نسلم أن ذلك نفي له تعالى، وإنما ذلك نفي لِأن يكون له تعالى جهة داخلة في العالم أو خارجة عنه؛ لأنه تعالى ليس بمتحيز ولا حال في متحيز كما مر، ومَا كان كذلك استحال أن يحصل في جهة؛ ولأن الدخولَ والخروج صفة الجسم.

ونَفيٌ لِأن يكون تعالى من جنس العالم، قَالَ إمام العارفين صلوات الله عليه: (ليس في الأشياء بِوالج، ولا هو عنها بخارج). وقال عليه السلام: (لم يحلل في الأشياء فَيقال: هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال: هو عنها مباين). وقال عليه السلام: (مع كل شيء لا بمقارنة، وغَيْرٌ لكل شيء لا بمزايلة).

على أَنَّه يقال: قد ثَبتَ بالأدلة القاطعة أَنّ العَالَمَ مُحدَث وأنَّ الله تعالى قديم، فقبل أن يخلقَ العالم لا يتصف عز وجل بالدخول في العالم ولا بالخروج عنه، ولا بُدَّ لهم من الإقرار بهذا وإِلَّا كفروا أو كابروا، فيقال: فكما لا يكون ذلك نفياً له قبل وجود العالَمَ لا يكون ذلك نفياً له تعالى بعد وجود العالَم، وهذا واضح، وبالله التوفيق.

[فصل] في الكلام في أن الله عز وجل غني لا تجوز عليه الحاجة إلى شيء أصلاً

والغَنِي له حقيقةٌ في أصل اللغة، وحقيقةٌ في عرف اللغة، وحقيقةٌ في عرف الشرع، وحقيقةٌ في اصطلاح المتكلمين.

أمَّا في أصل اللغة فَهو مَن استغنى بما في يده عما في أيدي الناس وإن قَلَّ.

وأمَّا في عرف اللغة فَذلك يختلف باختلاف الأعراف والجهات، فَلا يكاد يطلق الغني في بعض الأمصار إِلاَّ على أَهل الثروات الكبيرة.

وأَمَّا في عرف الشرع فَهو مَن ملك نصاباً أو ما قيمتُه نصابٌ ولَو غير زكوي.

وأَمَّا في اصطلاح المتكلمين فهو الحي الذي ليس بمحتاج.

قلنا: «هو الحي» لأن الميت والجماد لا يوصفان بالغنى. وقلنا: «الذي ليس بمحتاج» خَرج به كل من عداه عز وجل، فلا يندرج تحت هذا الحد غيره تعالى؛ إذ كل ما سواه محتاج إليه تعالى، وهو تعالى لا يحتاج إلى غيره أصلاً، لا في ذاتهِ من كونه ذاتاً موجوداً، وَلاَ في صفاته من كونه تعالى قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً قديماً، ولا يشبه الأشياء، ولا يفتقر إلى شيء مما يحتاج إليه الجسم من الحيز والجهة والتأليف، ولا إلى ما يحتاج إليه العرض من وجود شبح يقوم به، ولا إلى ما يحتاج إليه الحيوان من المأكل والمشرب ونحوهما، ولا إلى ما تحتاج إليه هذه المذكورات كلها وهو الموجد لها والفاعل؛ فهو تعالى غني على الإطلاق، وكل شيء سواه محتاج إليه تعالى.

قال عليه السلام: **(فَإِنْ قيل لك)** أيُّها الطالب الرشاد **(: أريك غني؟ فقل:)** نعم هو تعالى **(غني لم يزل ولا يزال)** غنياً **(ولا تجوز عليه)** سبحانه وتعالى **(الحاجة في)** أي **(حال من)** جميع **(الأحوال)** قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: اعلم أن الكلام في تنـزيه الله تعالى عن الحاجة إلى المنافع وتوابعها وعن المضار وتوابعها مِمَّا لم يقعْ فيه خلافٌ بين أهل القبلة على اختلاف أهوائهم وتباين طرقهم، ولا حُكِيَ الخلافُ في

احتياج ذاته تعالى عَنْ غيرِهم من الفرق.

وقال الإمام القاسم عليه السلام: خلافاً لِبعض أهل الملل الكفرية.

ولَعلَّه يعني به ما روي عن فنحاص اليهودي لعنه الله تعالى ومن وافقه، فَإنه لَمَّا نزل قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ الآية [البقرة٢٤٥] قَال: ما طلبَ القرضَ إلا لأنه محتاج. وهو تَحَامُلٌ منه وَتَجار، وإلا فالآية واردة على سبيل التمثيل والمجاز، وفي تكذيبه نَزَلَ قولهُ تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴿١٨١﴾﴾ [آل عمران١٨١]. وقيل: إنّ هذا القول إنما صدر عن قائله عَلى جهة التهكم بالقرآن والتوَّصل إلى إبطاله بِإلزام الحاجة على الله تعالى، من دون اعتقاد قائله أن الله تعالى ذو حاجة.

قلت: وبهذا الكلام يجمع بين كلامي الإمامين عليهما السلام.

نعم، وقد عُلِمَ أنه لا مخالف من أهل القبلة في كونه تعالى غنيًّا، لكنه يَلزَمُ أهل الجبر القائلين بالمعاني أَنَّ الله تعالى محتاج إليها؛ لأن عندهم أن لولا هي لَمَا كان تعالى قادراً عالماً حيًّا سميعاً بصيراً مريداً كارهاً متكلماً، لَمَّا جَعلوا صفاته سبحانه وتعالى المذكورةَ ثابتةً لِأجل المعاني التي زعموها، وقالوا: إنها قديمة قائمة بذاته تعالى؛ فلا يكون على قولهم غنيًّا؛ إذ قد احتاج إليها أبلغ الاحتياج. قال القرشي: وذلك أبلغ من احتياج الحي إلى الطعام والشراب ونحوه. وقد مر إبطال كلامهم بما فيه كفاية.

واعلم أن هذه المسألةَ من أهم المسائل وأعظمها نفعاً؛ لأن صحة السمع وجميع مسائل العدل والنبوة والوعد والوعيد متوقفٌ على العلم بها وعلى العلم بمسألة عالم؛ ولذلك كان حكمُهما حكمَ مسألة إثبات الصانع في أنه لا يصح الاستكفاء في الاستدلال عليهما بالسمع اتفاقاً؛ لتوقف العلم بصحته على العلم

بكونه تعالى عالماً بقبح القبيح، وكونه غنياً عن فعله، فَيُعلمُ بعد ذلك أنَّه تعالى لا يكذب، فينتج العلمُ بصحة السمع وجميع الكتب والنبوات وما يترتب عليها من الوعد والوعيد والشرائع، فينبغي حينئذ تحرير أدلتها العقلية، وتقرير براهينها اليقينية، وفي المسألة أدلة اعتمد المؤلف عليه السلام أحدها -وسنذكر بعد حكاية كلامه ما سنح منها -وينسب تحرير هذا الدليل إلى أبي علي الجبائي والله أعلم، وتحريره على ثلاثة أصول:

الأصل الأول أشار إليه عليه السلام بقوله: **(لأن الحاجة لا تجوز)** بمعنى لا يصح فرضها وتقديرها **(إلا على من جازت عليه المنفعة والمضرة واللذة والألم)** وحقيقة المنفعة: هي اللذة والسرور أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما. وحقيقة المضرة: هي الألم والغم أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما. وحقيقة اللذة: هي المعنى المدرك بمحل الحياة فيه مع الشهوة. وحقيقة الألم: هو المعنى المدرك بمحل الحياة فيه مع النفرة.

(و)بهذه الحدود والحقائق عُلمَ أن **(هذه الأمور لا تجوز إلا على من جازت عليه الشَّهوة والنَّفرة)** وحقيقة الشَّهوة:هي حركة النفس طلباً للملائم. وحقيقة النَّفرة: هي حركة النفس دفعاً للمضرة. فثبت الأصل الأول، وهو أن الحاجة لا تجوز إلا على مَن جَازت عليه المنفعة الخ.

وأمَّا الأصل الثاني فقد أشار إليه المؤلف عليه السلام بقوله: **(وهما)** يعني الشهوة والنفرة **(لا يجوزان)** وكان الأولى في العبارة أن يقال: وهذه الأوصاف لا تجوز **(إلا على الأجسام)** الحيوانات، ثم أخذ عليه السلام في تحقيق هذا الأصل وتقريره بقوله: **(فَيَسْتَرّ الجسمُ بإدراك ما يشتهيه وَيلْتَذُّ به، وَيَنْمُو ويزداد)** في أغلب الأحوال **(بتناوله)** وإنما قلنا: «في أغلب الأحوال» ليخرج الجِمَاعُ ونحوه مما يلتذ به مع أنه ينقص بتناوله **(ويغتم بإدراك ما يَنْفُر عنه ويتضرر به، وينقص)**

في أغلب الأحوال **(بتناوله)** ويخرج بقولنا: «في أغلب الأحوال» تناول الأدوية المنافرة ونحوها مما يَنفرُ الطبعُ عنه ويزداد الجسم بتناوله. فثبت الأصل الثاني وهو أن هذه الأمور لا تجوز إلا على الأجسام.

وأمَّا الأصل الثالث فقد أشار إليه المؤلف عليه السلام بقوله: **(وقد ثَبتَ)** بما مرَّ من الكلام في الفصل السابق **(أنَّه تعالى ليس بجسم، بل هو خالق الجسم)** فلَو فُرض عليه تعالى جوازُ الحاجة والمنفعة والمضرة لَكان جسماً **(فكيف)** يكون جسماً و**(يخلق)** جسماً **(مثل ذاته، أو تشاركه الأجسام)** إنْ قدرنا عليه الحاجة، فَتشاركه الأجسام حينئذ **(في)** شيء من **(صفاته)** وهو الاحتياج، بل يَلزمُ من ذلك الاشتراكُ في جميع الصفات؛ لأن الاشتراكَ في شيء من صفات الذات يُوجبُ الاشتراك في سائر صفات الذات كما تقدم تقريره مراراً. فَثبت الأصل الثالث وهو أنه تعالى ليس بجسم، وَبِثبوتِه مع الأصلين الأولين ثَبت أَنَّه تعالى غني عن غيره ليوجدَه تعالى أو ليجعلَه على صفات الكمال، أو ليتناولَ منه ما يتناولُه الجسم الحي من المنافع ودفع المضار **(بل لا يجوز عليه تعالى شيء من ذلك)**.

ولا يخفى أنَّ هذا الدليل المذكور إنما يَتناولُ استغناءَه تعالى عمَّا يتناولُه الحي من جَلب نفعٍ أو دفع مَضرةٍ، دون استغنائِه تعالى في وجود ذاته وكمال صفاته، فالدليل غير متناول لذلك بالصراحة، بل باللزوم مِن كونه تعالى ليس بجسم فَتأمل، وَلَكِن يُمكن الاعتذارُ بِأَنَّ ما ذُكِر قد عُلم مِمَّا مَرّ أنه تعالى قديم، وأنَّ صفاته تعالى ثابتة له لذاته لاَ لِأَمر زائد على ذاته، فلَو ذكرها هنا لَكان غير لائق بالاختصار. والدليلُ الذي يَشمل استغناءَه تعالى في جميع ما ذُكِر هُو مَا ذَكره شَيخُنا رحمه الله في السمط بقوله: دليل: مَن صَحَّ وجودُه ولا شيءَ معه فَهو غني. فَهذا كما تَرى مِن أَفْصَحِ الكلام وأبلغه وأوجزه، مع شموله وإيجابه غناه سبحانه وتعالى عن كل شيء، وتقريره على أصلين:

أحدهما: أن الله تعالى قد صح وجوده ولا شيء معه. وهذا الأصل هو المسمى عند المناطقة بِالمقدمة الصغرى، وقد تحذف كثيراً إِذا كانت معلومةً؛ ولذلك لم يذكره.

والأصلُ الثاني قولُه: ومَن صَحَّ وجودُه ولا شيء معه فَهو غني. وهذا معلوم بأدنى تأمل إن لم يكن ضرورياً.

دَلِيلٌ: اعتمدَه مع الدليل السابق المؤيدُ بالله، وحكاه شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ في الحاشية عن الإمام المهدي والقاسم عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وغيرهم، قال: ونسبوه -يعني تحريره- إلى ابن عباس، وهو أنه لَو كان تعالى مشتهياً لَكان مشتهياً بذاته، فيكون مشتهياً لكل المشتهيات، كَمَا أَنَّه لَمَّا كان عالماً وقادراً بذاته كان عَالماً وقادراً بكل المعلومات والمقدورات، فَكان يلزمُ وجودُ المشتهيات كلِّها دفعة واحدة لاشتهائها بها كلها مع قدرته عليها، وفي علمنا بعدم وجودِها دفعةً دلالةٌ على كونه مستغنيًا عنها.

دَلِيلٌ: ذَكرَه الإمامُ القاسم عَلَيْهِ السَّلَامُ في الأساس، وهو أنَّ الله تعالى لم يجبر العصاة على فِعل الإيمان والطاعات مع قدرته على ذلك؛ ما ذاك إلا لغناه تعالى.

وهذا الدليلُ لاَ يتناولُ إلا غناه تعالى عن إيمان الخلق وطاعتهم، وهو في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس٩٩]، ﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [إبراهيم٨].

دَلِيلٌ: ذَكَرهُ الشيخ محمود الملاحمي، وهو أَنْ يُقال: إِنَّ إثباتَ كونه تعالى مشتهياً إثباتُ ما لا طريق إليه، وإثباتُ ما لا طريق إليه لا يجوز. فَثبت أَنَّ الله تعالى غَنِيٌّ لم يزل ولا يزال، ولا تَجوزُ عليه الحاجةُ إلى شيء بحال من الأحوال.

[فصل] في الكلام في أن الله سبحانه وتعالى لا تجوز عليه الرؤية بحال من الأحوال

تقدم فيما مرَّ أن الله ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما جاز عليهما، ومن المعلوم بالدلالة العقلية أن الرؤية لا تصح إلا على الأجسام والأعراض، فصار العلمُ بكونه تعالى لا تصح رؤيتُه داخلاً فيما مَرَّ، لكن اشتهرت المسألة وكَثُرَ الخلاف والشقاق فيها من الخصوم الأشعرية والمجسمة والحشوية وغيرهم؛ لَمَّا كان ديدنُهم إيثارَ اتباع المتشابه ورفض المحكم ودلالة العقول الهادية إلى الرشاد، وتقليد الأسلاف، وارتكاب متن الخلاف والشقاق لقرناء الكتاب وحجج الله على خلقه إلى يوم الحساب، أولهم إمام خير القرون، وآخرهم طائفة الحق الذين لم يزالوا عليه يقاتلون، وهذا المؤلف لهذا المختصر أحد أمرائهم العادلين، فَكيف بمجموع كبرائهم الفاضلين؟ فاسمع كلامه ما أبلغه في الاحتجاج، وما أفصحه وأقطعه لألسنة أهل اللجاج.

قال عليه السلام: **(فإن قيل)** لك **(: أربك يُرى بالأبصار؟ فقل: هذه مقالة الفجار، وهي باطلة عند أولي الأبصار)** فَانظر إلى ما حوته هذه الفقرة مِن البلاغةِ في رَد تلك العقيدة الردية والمقالة الفرية، حَيثُ سَجَّلَ على القائلين بِجواز الرؤية بِأَنَّهم فجار ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الإنفطار١٤]، وإِنَّ مقالتهم باطلة، والباطلُ نقيض الحق، وحيثُ جَعلَ بطلانَها ثابتاً[1] عند أُولي الأبصار؛ لأن أُولي الأبصار هم الذين يدور الحق معهم حيث داروا، وليس المراد بهم إلا مَن جعلَهم اللهُ ورسولُه قرناءَ كتابه على الإطلاق، ونصبَهم سفينةً عاصمة لمن اتبعهم عن الإغراق، وَتَركَ الجوابَ في هذا الموضع الخارج على مقتضى السؤال عنِ كونه تعالى يُرى أولا يُرى كما مر في الفصول السابقة، فَلم يَقل: فقل: لا

(١) في الأصل «ثابت بالرفع، والصواب ما أثبتناه.

يُرى، الذي هو جواب طبق السؤال، فتركه وعدل عنه إلى قوله: فقل: «هذه مقالة الفجار، وهي باطلة عند أولي الأبصار» إيذاناً وإعلاماً بأن هذا أمرٌ قد فرغ من العلم به؛ إذ المعلوم بدلالة العقولِ أن الرؤية لا تصح على غير الجسم أو العرض، وقد قَدمنا ما يفيد العلم أَنه تعالى ليس بجسم ولا عرض، فَلا تصح رؤيته بحال؛ فتجويز رؤيته إِما مع التجسيم والتكييف فَذلك من أكفر الكفور، وإِما مع عدم ذلك فَالقول في نفسه غير معقول؛ لما يشتمل عليه من التناقض المحال، فيكون هذا القول نوع من الفجور؛ لأن الفجور نقيض الصدق وليس بصدق لتناقضه، ثُّم اخْتصَر الردَّ على الفريقين: المجسمة والأشعرية، وغيرهم ممن يُثبتُ الرؤيةَ كضرار بنِ عمرو في قوله: إنه يُرى في الآخرة بحاسة سادسة- بِقَولِه: هذه مقالة الفجار الخ.

فَهذا ما يتعلق بكلامه عليه السلام في هذه الفقرة اليسيرة من البلاغة والفصاحة الراجعة إلى المعنى، فأما ما يرجع إلى اللفظ فذلك ظاهر لمن له ذَوقٌ سَلِيم ولب مُسْتَقِيم، وعَقْلٌ غيرُ مُنحرف عن الآل سقيم، وذلك في جَزالةِ اللفظ، وحُسنِ الألفاظ؛ لسلامتها عن التعقيد والتنافر، واشْتمالِها عَلَى الجِنَاس التام والمطرَّف الذي هو من أجل أنواع البديع، وعلى السجع الكامل الذي هو كذلك من أجل أنواع البديع، وعَلَى التقابلِ بين الفجار وأولي الأبصار، وهو من مقابلة النقيض بما هو شبه النقيض ولازمه، وكونِ فِقَر السجع وفواصله في ذاته واقعةً على جهة التوسط بين القصر والتطويل اللَّذَين ربما يَصير السجعُ معهما غيرَ مدرك إِلاَّ مع التأمل. وإسناد الرؤية إلى الأبصار لنكتتين:

أحدهما: التلميح إلى الآية الكريمة التي هي عمدة الدلالة السمعية في المسألة، وهي قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام١٠٣].

وثانيهما: الإيماء والإشارة إلى أنه تعالى يُرى بالقلوب الرؤية العلمية اليقينية، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: (لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، بل تدركه

القلوب بحقائق الإيمان)، إلى غير ذلك من المعاني واللطائف التي لَو اشتغلنا باستخراجها من هذه الجملة اليسيرة لَطال الكلام، ولله سر في أئمتك الأعلام.

نعم، والقول بِأنه عز وجل لا تَصِحُّ رؤيتُه بالأبصار هو مذهب جميع العترة الطاهرة شموس الدنيا وشفعاء الآخرة، وهو قولُ سائر الزيدية، والمعتزلة، وجميع أهل العدل من الإمامية وغيرهِم، وهو قولُ النَّجارية مِن المجبرة، والخوارج وأكثر الفرق الداخلة في الإسلام والخارجة عنه، وحكاه الإمام المهدي عليه السلام في القلائد وابن حابس في الإيضاح عن المرجئة، وفي هذه الحكايةِ عنهم نَظرٌ؛ لأن أكثرَهم أشاعرة، وكلُّ أشعري مرجئ ولا عكس، ويمكن أن ذلك قولُ بعض المرجئة، فحق العبارة: «وهو قول بعض المرجئة».

والخلاف في هذه المسألة مع المجسمة والأشعرية وضرار بن عمرو.

أمَّا المجسمة فبناءً على أصلهم مِن أنَّه تعالى جسم، والجسم يُرى بلا نزاع؛ فلذلك نص أئمتنا عليهم السلام أنه لا كلام لنا معهم في هذه المسألة.

وأما الأشعرية فَلمَّا وافقونا في أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض كَانَ مِن حق الكلام أَنْ لا يخالفوا في عدم صحةِ رؤيته تعالى، لَكنهم تَركوا هذا الأصل المعلوم إلى أن قالوا: «يُرى بلا كيف» فراراً منهم من لزوم التجسيم. ومثلُ مقالِهم مقالُ ضرار بن عمرو، لَمَّا لم يكن المعلوم إلا المدرَك بإحدى الحواس الخمس ليس إلا جسماً أو عرضاً وليس ذلك من مذهبه ذَهبَ إلى القول بِأنه تَعالى يُرى في الآخرة بحاسةٍ سادسة. والكل فرارٌ إلى فئة غير منيعة، واغترار بسراب بقيعة. واتفقوا على أن الرؤيةَ بلا كيف إنما هي في الآخرة، وأنها للمؤمنين ثواباً لهم، دون الكافرين فيُحرَمونها عقاباً لهم، وخالفهم المجسمة فأثبتوها بالتكييف، وفي الدارين، وللمؤمنين والكافرين، كسائر الأجسام لا تخصيص في رؤيتها بوقت دون وقت، ولا شخص دون شخص.

هذا وقد عُلِمَ مِمَّا مَرَّ أن المسألة لا تحتاج إلى استدلال بعد تحقيق الكلام على أنَّ

الله تعالى ليس بجسم ولا عرض، وأَنَّ الرؤية إنما تصح عليهما، لَكِن لِعظمِ الخلاف والتعسف في تلك الأطراف من أولئك الأجلاف أَخَذَ عليه السلام في الاستدلال على القول الحق بقوله: **(لأنه)** تعالى **(لو رُئي في مكان)** كما تقوله المجسمة **(دلَّ ذلك على حدوثه)** سبحانه وتعالى عن ذلك **(لأن ما حواه المكان)** لا شك ولا ريب أنه **(محدود مُحدَث)** وقد ثَبَت أنَّ الله تعالى قديم؛ فلا يصح القول بذلك.

(فإن قيل: إنه) تعالى **(يُرى في غير مكان)** كما تقوله الأشعرية، حيث قالوا: يُرى بلا كيف. ومِن جملة الكيف المكان، فَنَفَوا الرؤيةَ في المكان تبعاً لِنفي الرؤية التي بالكيف، وأثبتوا رؤية بلا كيف ولا مكان **(فهذا)** قول **(لا يعقل)** وكل قول لا يعقل يجب رده، ولا يجوز القول به؛ لأنه يفتح باب الجهالات وتجويز المحالات، ولَمَّا كان المعلوم أن لا رؤية إلا بكيف كما أشار إليه الإمام شرف الدين عليه السلام بقوله:

وتَكَيُّفُ المرئي أمرٌ لازمٌ ... فتبين القولَ الصحيحَ من السَّفَهْ[(١)]

---

(١) هذه القصيدة للعلامة أبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي المتوفى سنة (٥٣٨) من تفسير قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف١٤٣]:

لِجماعة سموا هواهم سنة ... وجماعة حُمُر لعمري موكفه

قد شبهوه بخلقه وتخوفوا ... شنع الورى فتستروا بالبلكفه!!

فأجاب عليه العلامة نَاصر الدين أحمد بن محمد بن الْمُنير الإسكندري المالكي المتوفى سَنة ٦٨٣هـ:

وجماعة كفروا بِرؤية ربهم ... حقاً ووعد الله ما لن يخلفه

وتلقبوا عدلية قلنا: أجل ... عدلوا بربهمو فحسبهمو سفه

وتلقبوا الناجين كلا إنهم ... إن لم يكونوا في لظى فعلى شفه

وأجاب عليه أيضاً بعض الجبرية:

عجباً لقوم ظالمين تلقبوا ... بالعدل ما فيه لعمري معرفه

قد جاءهم من حيث لا يدرونه ... تعطيل ذات الله مع نفي الصفه

=

عُلم أن إِذا انتفى الكيفُ انتفت الرؤيةُ، أشار إلى ذلك عليه السلام بقوله: **(بل فيه)** أي: في القول بنفي الكيف **(نفي الرؤية)** فادعاء الرؤية مع نفيه كإثبات الفرع مع نفي الأصل المصحح لوجودِه، فيصير كتحيز بلا جسم، وتناسل لذي عقم،

وأجاب عليه السيد العلامة الهادي بن إبراهيم الوزير عليه السلام:

ما لقبوا بالعدل إلا أنهم ... جمعوا معانيه وحازوا أحرفه
دانوا به بعقائد مبرورةٍ ... لم تغد في الدين الحنيف محرفه
والله قال مقالةً أخذوا بها ... في نفي رؤيته وفي معنى الصفه
قد قال ليس كمثله شيءٌ وفي ... هذا دليل للعقول المنصفه
دع عنك قول عصابة جبرية ... تركت محجة رشدها متحرفه

ولبعض الجبرية:

المرء ينظر في المنام عجائباً ... لا وجد فيها لعين المعرفه
فالحسن يدرك بالبديهة ظاهراً ... مرئي حق في طريق البلكفه
والعين لليقظان فيها ممكن ... حال المنام ووصف عنه بالصفه
فتسترت عين الحقيقة عنده ... والجهل والتشنيع وصف الموكفه

ولآخر منهم ايضاً:

يا عائباً من جهله للبلكفه ... هي قولكم في الذات دع عنك الصفه
والله ليس كمثله شيءٌ فذا ... هو ما اعترفت به فدع عنك السفه
من لم يقل بمقالنا فيها جرا ... بنصوص وحي الله رأي الفلسفه

وللإمام شرف الدين عليه السلام:

إثبات ذات ليس يلزم عنده ... إثبات كيف يا قليل المعرفه
وتكيف المرئي أمر لازم ... فتميز القول الصحيح من السفه
والوحي فهو لنا عليكم حاكم ... مما ذكرت ولن ولا والقفقفه

قوله: «ولن ولا والقفقفه» إشارة إلى أدلة سمعية على نفي الرؤية، أما «لن» فإشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، وأما «لا» فإلى قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، وأما القفقفة فإلى ما ورد عن عائشة حين سأل: هل رأى محمد ربه؟ فقالت: يا هذا، لقد قُفَّ شعري مما قلت، ثلاثاً من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية. انتهى.

قال في حامية الإتقان في علم القرآن للشيخ عبد الرحمن السيوطي: والثلاث من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب، وتلت: ﴿لَا تُدْرِكُهُ﴾ الخ، ومن حدثك أن محمداً كتم شيئاً فقد كذب، وتلت: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَاتِهِ﴾، ومن حدثك أن الميت يعذب بأهله فقد كذب، وتلت: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ الخ.

وذلك ضرب من الهذيان، وشطر من البهتان، وفي معنى ما ذكره المؤلف عليه السلام قولُ السيد الهادي عليه السلام في منظومته الميمية للخلاصة حيث يقول:

وإنْ يقولوا بلا كيفٍ فقد رَجَعوا إلى مَقالتِنا يا مَرْحَباً بهمُ

ومن ثَمَّ قال الرازي فيما حكاه عنه الإمام القاسم عليه السلام في الأساس: إن معناه معرفةٌ ضرورية وعِلمٌ يقيني بحيث لا ينتفي عن النفس بشك ولا شبهة.

قال عليه السلام: قلت وبالله التوفيق: فالخلافُ حينئذٍ لفظي. وكذلك في رَدّه عليه السلام على ضرار أنه إن أراد بالحاسة السادسة ما قاله الرازي فالخلاف لفظي أيضاً. وهذا الذي قاله الرازي وُجْهٌ وَجِيه، ولكن نصوص الأشاعرة وعبارَاتهم واستدلالاتهم لا تُساعده، فإنه لَو كان الأمر كما ذَكَرَ لَما اختص بالرؤية المؤمن دون الكافر؛ لأن الكافر يعلمه سبحانه وتعالى في الآخرة علماً ضرورياً بلا خلاف، وأيضاً فَمِمَّا استدل به المخالفون على إثبات الرؤية وأنها ثوابٌ مَا يروونه أنه صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن رؤية العباد ربهم يوم القيامة فقال: «منهم من ينظر إلى ربه في السنة مرة، ومنهم من ينظر إلى ربه في الشهر مرة، ومنهم من ينظر إلى ربه في الجمعة مرة، ومنهم من ينظر إلى ربه بكرة وعشياً». ذكره في شرح شواهد الكشاف.

وهذا الدليل الذي ذكره المؤلف عليه السلام هو أحد الأدلة العقلية، قال شيخنا رحمه الله تعالى: وهو المسمى دليل المقابلة عند الأصحاب.

قلت: وفي جعله إياه نظر، فَإِنَّ الأظهَر أن دليل المقابلة غير هذا الدليل، وتحرير دليل المقابلة مبني على أصلين:

أحدهما: أن الأبصار لا تَرى إلا ما كان مقابلاً كالجسم، أو حالاً في المقابل كاللون، أو في حكم المقابل كالوجه في المِرآة، فإنه ليس مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل.

وثانيهما: أن الله تعالى لا يصح أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في

حكم المقابل؛ لأن ذلك كله جسم أو عرض، وقد مَرَّ أنه تعالىٰ ليس بجسم ولا عرض، فلا تصح رؤيته بحال.

دليل الموانع:

دليل آخر: وهو المسمىٰ في لسان الأصحاب بدليل الموانع، وَرَجحه علىٰ الدليل السابق السّيدُ مانكديم والمهدي عَلَيْهِمَا السَّلَام وأبو هاشم وغيرهم، ورجح أبو طالب عَلَيْهِ السَّلَام وحكاه عن شيخه أبي عبد الله الدليل السابق، وهو قول أبي علي، واختلفت الروايات عن المؤيد بالله، فإحدىٰ روايتي شيخنا وابن حابس عنه أنه يُرَجِّح دَلِيل المقابلة، وبه استدل غالب الأئمة كالقاسم والهادي عَلَيْهِمَا السَّلَام وغيرهما، وإِحدىٰ روايتي شيخنا عن المؤيد بالله ترجيح دليل الموانع. وقال القاضي وغيره: هما مستويان في إفادة المطلوب.

قلت: دليل المقابلة يُرَجَّح علىٰ دليل الموانع بقرب تركيبه، وعدم توقفه علىٰ اجتماع شروط اعْتُبِرت في دليل الموانع، وإفادته المطلوب من حيث اللفظ، بخلاف دليل الموانع فإنما يتناول المراد من محل النـزاع -وهو انتفاء الرؤية في الآخرة- من حيث القياس علىٰ انتفائها الآن. وتحرير دليل الموانع مبني علىٰ أَصْلَين:

أحدهما: لو كان الباري تعالىٰ يُرىٰ في حال من الأحوال لرأيناه الآن.

الثاني: أنَّا لا نراه الآن.

أما الأصل الأول -وهو أنه لو رُئي في حال من الأحوال [لرأيناه الآن]- فتصحيحه مبني علىٰ ثلاثة شروط قد حصلت، وهي: أن الحواس سلمية، والموانع مرتفعة، والباري موجودٌ. أمَّا أن الحواس سليمة فَمعلوم أن أحدنا علىٰ الصفة التي معها يرىٰ المرئيات، وهي سلامة حاسة البصر، وأما أن الموانع مرتفعة فَلأن الموانع ثمانيةٌ يجمعها قول الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَام:

حجــابٌ وبُعــدٌ رِقَّــةٌ ولَطَافَــةٌ ... وفقــدُ محــاذاتٍ حلــول ببعضِــها

وســابِعُها قُــربٌ كمِيــلٍ بِمُقْلَــةٍ ... وفقدُ الضياءِ كالليلِ فاعْنَ بِحفظِها

وهي الحجاب الكثيف، والقرب المفرط كالميل في العين، والبعد المفرط، وكون المرئي لطيف الجسم كالجوهر الفرد، أو رقيقه كالملائكة عليهم السلام، وكونه غير مقابل للرائي، وكونه حالاً في أحد هذه المذكورة كاللون فيما قرب أو بعد أو نحوهما، والثَّامن فقد الضياء المناسب للعين كالظلمة. والذي يدل على ارتفاعها أَنَّها لا تصح إلا في الأجسام، والله تعالى ليس بجسم. وأما أن الباري موجود فَمعلوم.

فكملت الثلاثة الشروط، وبكمالها صح الأصل الأول.

وأمَّا الأصل الثاني –وهو أنا لا نراه الآن– فذلك معلوم ولا منازع فيه، فثبت أنه تعالى لا يُرى في الآخرة لعدم رؤيته الآن.

فهذا دليل الموانع وقد رأيت أنَّ من أحد مبانيه كون عدم المقابلة أحد الموانع، فكان دليل المقابلة أَرجح؛ لاستغنائه عن دليل الموانع ولا عكس، فتأمل، والله أعلم.

(وقد قال تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ) وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام١٠٣].

اعلم أولاً أنه يصح الاستدلال على هذه المسألةِ بالسمع اتفاقاً؛ لأنه لا يتوقف صحته على العلم بها، بل على العلم بكونه عالماً بجميع المعلومات وغنياً عن كل شيء؛ ليدخل تحته علمه بقبح الكذب وغناه عن فعله، فأما توقف صحته على كونِه غيرَ مرئي فَلا وجه له، فتأمل، والله أعلم.

وَوَجْهُ الاستدلال بالآية المذكورة من وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره عليه السلام بِقوله: **(فَنفى)** بذلك أَنْ تدركه الأبصار **(نفياً عامًّا لجميع المكلفين ولـ)**جميع **(أوقات الدنيا والآخرة)** فاقتضى ذلك العمومُ والشمولُ لِجميع الأفراد في الطرفين: الأشخاصَ والأوقاتَ؛ مِن حيث إنَّ حرفَ النفي إِذا دخل على الفعل المضارع نَفَاه على سبيل الإطلاق، مِن دون تقييد

بوقت دون وقت، وكذلك آلة التعريف إِذا دخلتْ على اسمِ الجمع أَفادتْ العمومَ لجميع أفراده، وهذا لا ينكره الخصوم، ولكنهم أرادوا أن يتخلصوا عن هذا بما ليس بمخلص فقالوا: إنه وإِنْ كان عاماً فَقد خصص بأدلة أُخر دَلّت على أنه تعالىٰ يَراه المؤمنون في الآخرة ثواباً لهم. قالوا: وكل عام إذا وَردَ ما يخصصه وَجبَ العمل بالخاص فيما تناوله وبالعام فيما بقي بلا خلاف.

والجواب: أنَّا وإنْ سلمنا هذه القاعدة فَلا نُسلمُ وُرُودَ ما فيه تخصيص العموم المذكور في الآية الكريمة؛ لأنَّ ما تمسكوا به أحاديث آحاد منازع في صحتها، ومحتملة للتأويل، ومعارضة بما هو أقوى منها وأصح إسناداً، كما سيأتي بعض من ذلك، وكذلك مَا تمسكوا به مِن قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ۝٢٢ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ۝٢٣﴾ [القيامة] إِنَّمَا هُو مجردُ ظَاهِرٍ لا يفيد العلم؛ لاحتماله التأويل المطابق للآية المحكمة التي لا يجوز تركها والتمسك بالمتشابه، فَبقيت الآية على عمومها مِن نفي الرؤية لِجميع المكلفين ولِأوقات الدنيا والآخرة.

فإن قيل عليه: إِنه استدلال بالعموم، ودلالة العموم ظنية كما هو مُقَرَّرٌ في موضعه من أصول الفقه.

فالجوابُ: أنَّا وإنْ سلّمنا هذه القاعدة فَلا نُسلم أنها مطردةٌ فِي كل عُموم، بل ذلك خاصٌ بالأحكامِ الشرعية والأخبارِ بالمخبرات عن الحوادث والتاريخ المتعلقة بمفرداتٍ يمكنُ اختلافُها في تعلقِ المصالح بها، وَفِي الصدقِ والكذب بنسبة تلك الحوادث إلى بعض دون بعض، فأمَّا ما يتعلق بالمعارف الإلهية والمسائل الدينية كالنبوة ونحوها فَلا يسلم أَنَّ دلالةَ العموم فيه ظنية، بل قطعيةٌ تتناول كل فرد من أفراد ذلك العموم قطعاً كقولنا: لا إله إلا الله ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقرة٢٥٥]، ﴿وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف٤٩]، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((لا نبي بعدي))، ومِن ثمَّ نَصَّ أئمة الأصول أنَّ دلالةَ العموم ظنيةٌ إلا في

الوعيد؛ لأنا لو لم نقل بذلك أدَّىٰ إلىٰ الشكِ وعدمِ القطع في كلِ فرد من أفراد هذه المنفية ودخولِ كل فرد من أفراد الأنبياء والمؤمنين الجنة، ودخولِ كل فردِ من أفراد الكفار النار؛ وفي ذلك هدم للدين، ولحوق بزمرة الكفرة الملحدين.

فَتقرَّرَ بهذا أن دلالة العموم فيما يتعلق بالمعارف الإلهية ونحوها قطعي، وثَبتَ الاستدلال بالآية المذكورة علىٰ نفي رؤيته تعالىٰ لجميع المكلفين، ولجميع أوقات الدنيا والآخرة.

الوجه الثاني: ما ذكره المؤلف عليه السلام في كتابه المعروف بينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، وذكره القرشي في المنهاج، وغيره من علماء العدلية، وهو أنه تعالىٰ تمدح بنفي إدراك الأبصار له، وأنه تَمَدُّحٌ راجعٌ إلىٰ ذاته، وكلُّ مدحٍ راجع إلىٰ الذات فَإثباتُ نقيضِه نقصٌ، والله تعالىٰ لا يجوز عليه النقص، وهذا الدليل مبني علىٰ أربعة أصول:

أحدها: أنه تَمَدَّحَ بنفي إدراك الأبصار له تعالىٰ.

ثانيها: أنه تَمَدُّحٌ[1] راجع إلىٰ ذاته.

ثالثها: أن كلَّ مدحٍ راجعٍ إلىٰ الذات فَإثباتُ نقيضه نقص.

رابعها: أن النقص علىٰ الله تعالىٰ لا يجوز.

أما الأصل الأول فلا خلاف أنَّ الآية وارِدةٌ مورد المدح له تعالىٰ، ولِأَن أوَّلَ الكلام مدح، وهو قوله تعالىٰ: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾ الآية [الأنعام١٠١]، وآخره مدح أيضاً، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، فيجب أن يكون المتوسط مَدْحاً، وَهُو قَولُه تعالىٰ: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، وإِلَّا لَزِمَ أَنْ يتوسط ما ليس بمدحِ بين أوصافِ المدح، وهو مستهجن عِند أهل العربية فَلا يصح في كلام الحكيم.

(١) في المخطوطتين بنص تمدح وراجع، وهو خطأ.

وهذا لا ينكره الخصوم، ولكنهم زعموا أنَّ وجهَ التّمَدُّحِ في ذلك من حيث إِنه تعالىٰ لا تحيط به الأبصار، لا من حيث إنها لا تدركه وتراه.

قلنا: هذا كلامٌ سَاقطٌ وخلافٌ لِما يَسبِقُ إلىٰ الفهم من معنىٰ الآية، فلا يجوز العدول إليه. وَبَعد، فَمِن شأن التَّمدح أنْ يكونَ وصفاً لا يشاركه غيره فيه إلا ويكون ممدوحاً بما مدح به، وهذا المعنىٰ الذي حَملوا المدحَ عليه -وهو أن الأبصار لا تحيط به تعالىٰ مع إِدراكها له بزعمهم- لا يختص به الباري تعالىٰ؛ لأن السماواتِ والأرضَ والبحار والقفارَ الواسعةَ تُدْركُها الأبصارُ ولا تحيطُ بها، بل هذا معلومٌ في أكثر المرئيات، فإنا نَرىٰ الجبالَ والأشجارَ والأحجارَ والحيواناتِ ولا تحيطُ أبصارُنا منها إلا بما قَابلَ الرَّائي منا لها، دون سائرِ الجوانب الآخَرة وبطونِها وقعورِها، فَبطلَ ما زعموه بِلا رَيبَ، وإِنما وَجهُ التَّمدُّحِ في ذلك مِن حيث إِنه تعالىٰ يرىٰ المرئيات جميعَهاً وهي لا تراه، ولا يرد عليه أنَّ القدرةَ والعلمَ والحياةَ ونحوَها مِن سائر المعاني، وكذلك المعدوم علىٰ القول بأنه شيء قَدْ شَارَكتهُ تعالىٰ في أَنها لا تُرىٰ بالأبصار، فَيبطل التمدّحُ؛ لأنا نقول: وَجه التمّدح مركبٌ من الوصفين: كونه تعالىٰ يرىٰ الأشياء كُلَّهَا ولا يراه شيء منها، وهذه المذكورة وإِنْ شاركتْهُ عز وجل في الوصف الأخير -وهو كونها لا يراها أحد- فهي لا تشاركه في الوصف الأول، وهو كونه يراها كلها، فصار ذلك كقوله تعالىٰ: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾، فَإِن هذا الوصفَ وحده غيرُ كافٍ حتىٰ ينضمَّ إليه الوصفُ بكونه تعالىٰ حياً، وكالوصف بِكونه تعالىٰ لا يطعم حتىٰ ينضم إليه الوصف بكونه يطعم؛ لأن الجمادات والأعراضَ تشاركه في كونها لا تأخذها سنة ولا نوم، وكونها لا تطعم، ولكن لم يَصِر ذلك مدحاً في حقها لاختلال المصحح والمقتضِي لذلك الوصف، وهو الحياة، فيصير وجه التمدح هو عدم حصول المقتضَىٰ -وهو السِّنَة والنوم وأن لا يطعم -مع حصول المصحح وهو كونه تعالىٰ حياً، وهو وصف خاص بالله تعالىٰ لا يشاركه غيرهُ

فيه، فكذلك كونُه تعالىٰ يرىٰ كل الأشياءَ ولا يَراه شيءٌ منها، ويصير الجميع كالشاهد والكاشف علىٰ أنه تعالىٰ لا يشبه الأشياء ولا تشبهه، ولا يجوز عليه ما جاز عليها.

واعترض هذا الرازي بِأن قال: إنما يَحصل المدحُ بنفي الرؤيةِ إذاً كانت جَائزة وكان تعالىٰ قادراً علىٰ مَنع الأبصار عن ذلك، وجعل هذا وجهاً مستقلاً في جوازها.

قال القرشي رحمه الله: والجوابُ: يُقال له: وكذلك في [التمدح بنفي][1] السِّنَة والنَّوم والصاحبة والولد، وجوابه جوابنا، وأمَّا قياسه لِذلك علىٰ التمدح بنفي الظلم والعبث فَغيرُ صحيح؛ لأن التمدحَ هنا راجعٌ إلىٰ الفعل، وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه إلا مع القدرة عليه؛ ولهذا لا يصح التمدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك، بخلاف ما كان راجعاً إلىٰ الذات فإنه غير مقدور، علىٰ أنَّا ننفي ما تمدح الله بنفيه وإنْ رجع إلىٰ الفعل؛ فَنقول: لا يظلم لا في الدنيا ولا في الآخرة، فهلا قال بمثله في نفي الإدراك؟ انتهىٰ كلامه رحمه الله، وهو كلام جيد في رد ذلك الاعتراض فتأمله.

قلت: ويُزَادُ في الرَّد علىٰ الرازي بأن يقال له: وما تريد بقياسك لنفي الرؤية أنَّه لا يصير مدحاً إلا إذا كانت جائزة، وكان تعالىٰ قادراً علىٰ منع الأبصار عن ذلك علىٰ نفي الظلم والعبث؟ فإنْ أردت به الاستدلال علىٰ صحة مذهبك لإِمكان الرؤية وجوازِها فَالأصل المقيس عليه -وهو نفي الظلم- هو مستحيل الوقوع علىٰ أصلكم: أن حقيقة الظلم هو التصرف في ملك الغير؛ إذ لا ملك لغير الله تعالىٰ، فَكيف تستدل لإمكان شيء وجوازه بالقياس علىٰ شيء مستحيل في نفسه؟! وَإِنْ أردت به إبطال استدلالنا وإلزامنا الخروج عنه بالقياس علىٰ التمدح بنفي الظلم والعبث فلسنا نحد الظلم بما ذكرتم فيلزمنا التمدحُ بنفي المحال، ولا نُجَوِّز صدورُه

---

(١) ما بين المعكوفين من منهاج القرشي.

من الله تعالىٰ لِقبحه، لا لكونه تعالىٰ غير قادر عليه، بل هو قادر عليه، ولكن لا يفعله لِكونه تعالىٰ عَدلاً حكيماً، وليس ذلك من شأن العدل الحكيم.

وتحقيقُ المسألةِ: أن المدحَ والتمدحَ بالنفي إِنْ كان راجعاً إِلىٰ نفي وصفٍ عن الذات كان إِثبات نقيضه نقصاً، ولا يلاحظ في ذلك هل يقدر علىٰ الاتصاف بذلك أو لا يقدر عليه، كالتمدح بنفي الولد والصاحبة والسِّنَة والنوم ونحو ذلك، وإِنْ كان بنفي فعل فَلا يكون نفيه مدحاً إِلا إذا كان الممدوحُ قادراً علىٰ فعله، كالمدح بنفي الظلم والعبث والكذب ونحوه، فَما ذكره الرازي من الاعتراض مُغالطةٌ، والأمر كما قيل:

مــن لم يكــن آل النبــي هداتــه ... لم يــأت فــيها قَالَــه بــدليلِ
بــل شُــبْهَة وتَــوهم وخَيَالَــة ... ومَقَالَــه تُنْبِــي عــن التضــليلِ

وأمَّا الأصل الثاني -وهو أنَّ ذلك تمدحٌ رَاجِعٌ إلىٰ ذاته- فَهو معلومٌ، ونعني بذلك أنَّ هذا التمدحَ مرجِعُه نَفي وصف يتعلق بذاته من حيث إنه لا يُرىٰ، فصار كالوصف بأنه لا يُمثل ولا يُكيف ولا يُطعَم ولا تأخذه سِنة ولا نوم، وليس من باب التمدح بِأمر راجع إلىٰ فعله ككونه تعالىٰ لا يَظلم ولا يُظهر علىٰ غيبه أحداً، ولا يحب الجهر بالسوء من القول، والفرقُ بينهما أنَّ ما كان مرجعُ التمدح به إلىٰ الذات فَإنه لا يَصحُّ نقيضه بأي حال كان، وما كان مرجع التمدح به إِلىٰ الفعل فَإِنه قد يَصحُّ نقيضه أو ضده، ولذلك صح الاستثناء بقوله تعالىٰ: ﴿إِلا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن٢٧]، ﴿إِلَّا مَنْ ظُلِمْ﴾ [النساء١٤٨]، بخلاف الوصف بأنه لا يُمَثَّل ونحوه مما يعود إِلىٰ الذات فَلا يصح فيه استثناء ولا غيره مما يرفع ذلك الوصف، نفياً كان كما في الآية، أو إِثباتاً كوصفِه بأنه قادر وعالم وحي، وهذا واضح.

وَأَمَّا الأصل الثالث -وهو أن كل مدح راجع إلىٰ الذات فإثبات نقيضه نقص- فذلك معلوم؛ بدليل أنه إذا تمدح شخص بأنه ليس بشويه المنظر ولا مختل الحواس علم أن إثبات نقائض هذه الأوصاف نقص، وهذا واضح أيضاً.

وأما الأصل الرابع -وهو أن النقص على الله تعالى لا يجوز- فذلك معلوم، وهو إجماع لا يخالف فيه أحد.

معنى الإدراك في قوله تعالى:﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾:

واعلم أن الاستدلال بالآية الكريمة ينبغي معه معرفة مفردات الكلمات المذكورة فيها باعتبار الحقيقة والمجاز، فَيستلزم معرفة معنى الإدراك، ومعرفة معنى الأبصار، ومعرفة معنى إسناد الإِدراك إلى الأبصار وإلى الله تعالى، وقد جمعنا الجميع في هذه الجملة لتقرير الدلالة على وجه يسقط معه اعتراض الخصوم، ويكون منـزلة هذه الجملة من الوجهين الأولين بمنـزلة التكميل والتحقيق، وبمثابة التفصيل والتدقيق؛ لأن الرازي اعترض استدلال أصحابنا بالآية مع أنها دلالة ظاهرة لا يسبق الفهم عند سماع الآية إلا أن المراد منها هو نفي أَنْ تَرَاهُ سبحانه وتعالى أعين الناظرين، وَيَخْفَى عليه شيء من أحوال المبصرين، ولكن العلم نقطة كَثَّرَها الجاهلون.

فاعترض الرازي ذلك الاستدلال بأن قال ما معناه: غايةُ ما في الآية أن الأبصار لا تدركه، وهو مسلم؛ لأن الأبصار هي المعاني القائمة بالأحداق، وهي لا تراه، وإنما يراه الإنسان المبْصر بها، فَظاهرُ الآية متروكٌ إجماعاً، فلا بد من التأويل حيثُ قد ترك ذلك الظاهر بالاتفاق، فَإِمَّا أنَ تجعلوا الأبصار بمعنى المبصرين بالأبصار فَهو تعالى من جملة المبصِرين فيدخل فيما شمله العموم في: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، فَيلزم أن يَرى نَفْسَه، فصارت رؤيتُه تعالى جائزة في نفس الأمر غير مستحيلة، بل كُلُّ مَن صَحَّ أنْ يَرى نَفْسَه صَحَّ أن يراه غيره، فتنقلب الآية دليلاً لمثبتي الرؤية لا لمن نفاها.

وكَذلِكَ اعترض بأن النَّفي في الآية موجه إلى كل الأبصار، وهو مسلم؛ لأن الكفار لا يرونه؛ لأن هذه سالبة كلية ونقيضها مُوجَبةٌ جزئية، وإذا نُفِي أحد

النقيضين ثَبتَ الآخر؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، ونحو ذلك من الاعتراضات التي بلي بها أهل التحقيق والتدقيق.

فينبغي معرفة الثلاثة الأبحاث المذكورة لِيتم المراد من الاستدلال، ويعرف بطلان هذين الاعتراضين المذكورين بِخصوصهما، فنقول وبالله نصول: الإدراكُ يأتي في اللغة بمعنى اللحوق، يقال: فلانٌ أدركَ الصحابة، وفلان أدرك فلاناً في محل كذا، أي: لحق به. وبمعنى البلوغ، يقال: قد أدرك الغلام، أي: بلغ. وبمعنى يَناعِ الفاكهة وصلاحِها، يقال: قد أدركَ الثَّمر، إذا صَلحَ ويَنَعَ. وبمعنى إدراك المحسوس بإحدى الحواس الخمس، فيعلق حينئذ بذلك المحسوس ليميز عن غيره، كأدركت صوت فلان في المسموع، أو ريح كذا في المشموم، أو لون كذا أو شبح كذا في المبصر، أو طعم كذا في المطعوم، أو حرارته أو برودته في الملموس، أو يقيد بذكر الحاسة المخصوصة به كأدركت ببصري أو سمعي أو نحو ذلك، فَإِذَا ذكر معه أي الخمس الحواس أو الخمس الجوارح أو الخمس المحسوسات عُلِمَ أنه المراد، فِإنْ أسند ذلك الإدراك إلى الإنسان نفسه ثم عُدِّيَ الفعل بعد ذلك إلى تلك الحاسة بحرف الجر كأدركتُ بِبَصري فالإسناد على حقيقته، وإِنْ أُسْنِد ذلك الإدراك إلى الحاسة أو الجارحة فالإسناد مجازي، وهو نوع من الفصاحة والبلاغة؛ ليفيد التأكيدَ لِلإثبات في الإثبات كقولك: هذا شيء أدركتْهُ الأبصارُ وعقلتْهُ الأفكارُ، وَلِلنَّفِي في النفي كقولك: ما أدركتْهُ الأبصارُ ولا نَالتْهُ الأفكارُ، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ فَإِن الإسنادَ إلى الأبصارِ مجازٌ؛ لأنه لا يخفى على عارفٍ باللغةِ ووجوهِ البلاغةِ والفصاحةِ أَنَّه لا مَعنَى لِلإسناد الحقيقي إلى نفسِ المعاني القائمة بالجوارح، ولا إلى نفس الجوارح، وإنما المراد المبالغة في ذلك؛ ولأنه لا يشتبه على العارف بالله تعالى وحكمتِهِ أَنَّه لا يصح منه تعالى الإسناد الحقيقي إلى المعاني التي هي نفس البصر المركب في العين ونفس السمع المركب في الصماخ اللذين امْتَنَّ اللهُ على المخلوقين بهما، قال تعالى:

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة٩]، وكذلك لا يصح منه تعالى الإسناد الحقيقي إلى الجوارح التي هي نفس العين ونفس الأذن.

فَبِهذا عُلِمَ أنَّ المرادَ بنفي إدراك الأبصارِ له هُو نَفيُ رُؤيَتِه تعالى من المبصِرين بالأبصارِ، وسواء جعلنا الأبصار باقية في معناها الأصلي وهو المعنى القائم بالحدق، أَوْ أريد بِها المبصرين بها، إلا أنه يفترق الحال بينهما في وجه التجوز، فعلى الأول التَّجوزُ واقعٌ في الإسناد نفسه، والأبصار باقية على أصلها وحقيقتها، وعلى الثاني التّجوزُ في نفس الأبصارِ حيث جعلناها بمعنى المبصرين بها والإسنادُ باق على أصله وحقيقته، وبهذا سَقَطَ اعتراضُ الرَّازي كيفما أَرَاد إِيرادَه وأينما رَاودَ إنشاده.

فإن قلت:أي الوجهين أولى وأرجح، وأي المعنيين أبلغ وأفصح: التجوز في الإسناد وإبقاء الأبصار على حقيقتها، أَوْ العكس حسبما مر إيضاحهما؟

قلت: في كل منهما قوة وضعف؛ لأنا إذا تجوزنا بالإسناد وأبقينا الأبصار على حقيقتها فهو قوي في ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾، لكنه ضعيف في: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾؛ إذ المعلوم أنه ليس المراد من الآية أنه تعالى يدرك المعنى القائم بالحدق؛ لأنه تعالى يدرك ذلك المعنى وغيره من سائر المدركات وجميع المعلومات، فلا وجه لتخصيصها بالذكر من هذا الوجه. وإن تجوزنا في الأبصار وجعلناها بمعنى المُبصِرين وأبقينا الإسناد على حقيقته فهو قوي بالنظر إلى إفادة المطلوب، لكن بقاء الإدراك على حقيقته في ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ﴾ لاَ يتأتّى؛ لأن الإدراك في حقه تعالى ليس على حقيقته، بل عبارة عن العلم بالمدرك؛ لأنا قد بينا أنه حقيقة في الإحساس بإحدى الحواس الخمس، ويلزم معه العلم بالمدرك، فاستعماله في حق الله تعالى من استعمال اللازم في الملزوم، وذلك نوع من المجاز، فَالأَولى أن يقالَ: إنَّه لا مانعَ من أن يُؤخذ مِن كلٍّ من الوجهين بالطرفِ الأفصح

والأرجح بطريقةِ الاستخدام بين الحقيقة والمجاز، فَيُجعلَ الإدراكُ المنفيُّ في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ﴾ على حقيقته، وهو الإحساس بإحدى الحواس، ويُجعل الإدراكُ المثبت في قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ﴾ مجازاً عن العلم، ثُمَّ بعد هذا تَجعلُ الأبصارَ الأَوَّلَة على حقيقتها، فَيصير التجوزُ في إِسنادِ الإدراك إليها، لا في نفسِ الإدراكِ فلا بد من بقائه على حقيقته بكل حال، أوْ بمعنى المبصرين بالأبصار، فَيصير التّجوزُ فيها لا في الإسناد ولا في الإدراك، وأيما كان من الاعتبارين فالأبصارُ الثانية إما أن نجعلها تابعةً للأولى، بِأن نجعل الكل على حقيقته أو على مجازه، أو نُخالف بينهما، بِأن نَجعلَ الأولى في حقيقتها والثانيةَ في مجازها على سبيل الاستخدام أيضاً. فَإِنْ جعلناها في الكل حقيقةً فلا يحسن إِلَّا مع قصد المبالغة في الثانية بِأنه تعالى يُدرك البصرَ الذي هو المعنى القائم بالحدق الذي يستحيل عليكم أن تدركوه بأي حاسةٍ من حواسكم، فكيف لا يدرككم أو يخفى عليه شيء من حالاتكم،!! ويصير هذا كقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ [غافر١٩]، ونحو ذلك مما لا نَتَمكّن من العلم به بواسطة الحاسة وإِن علم لنا وجوده بالدليل، كما نعلم وجود البصر في العين بحصول المقتضَى عنه وهو الإدراك؛ فهذا وجه بليغ لا غبار عليه، وإن لم تقصد معه المبالغة فهو ضعيف حسبما مر إيضاحه، فلا ينبغي حمل الآية عليه. وإنْ جعلناها في الكل مجازاً بمعنى المبصِرين فهو ضعيف أيضاً إلا مع القيد المذكور، بأن يقال: المبصرين بالأبصار، وإِن خَالفنا بَينَهما بأن جعلناها في الأول على حقيقتها وفي الثاني بمعنى المبصرِين فلا يحسن إلا مع القيد المذكور، أو جعلنا الأولى بمعنى المبصرِين والثانيةَ على حقيقتها فمع ذكر القيد في الأولى وقصد المبالغة في الثانية يَصير وَجْهاً بليغاً في غاية من البلاغة والإفادة والإجادة، ولعل أن الاعتبار الأول في منـزلته، ومنهما يعرف سقوط كلام المعترض بقوله: فَهو تعالى من جملة المبصرين فيدخل فيما شمله العموم الخ الاعتراض المذكور؛ لأنه لم يرد بالأبصار الثانية مطلق المبصَرِين فيدخل سبحانه في جملتهم، وكذلك على سائر

الاعتبارات المذكورة مهما قُيِّدَ المبصرين بقولنا: بالأبصار. وإنما يَرد الاعتراض على أحد الاعتبارات المذكورة، وهو حيث أريد بالأبصار الثانية المبصرِين من دون القيد المذكور، وقد بينا أنه أضعف الوجوه والاعتبارات فَلا يَنبغي حَمْلُ الآية عليه؛ لأن كلام الله تعالى يجب حملُه على أبلغ الوجوه والاعتبارات.

فهذا الكلام في تقرير الاستدلال بالآية الكريمة وإبطال الاعتراض الأول، فلنثن العنان حينئذ إلى إبطال الاعتراض الثاني، فَنقول وبالله نصول: قَد حرَّر الرازي هذا الاعتراض على طريقة المَنَاطِقَة من أَنَّ السالبةَ الكُليةَ نقيضُها موجبةٌ جزئيةٌ، فَيلزم من نفي السالبة الكُلِيَّة إثباتُ الموجبةِ الجزئية، فقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ بِمنزلة لا تدركه كلُّ الأبصار، وهذه سالبةٌ كلية، وحيث إنها منفية يلزم ثبوتُ نقيضِها، ونقيضُ السلبِ الموضوعِ له حَرف النفي الإيجابُ، ونقيضُ الكل المعلوم من صيغة العموم البعضُ، فيصير التقديرُ: بل تدركه بعضُ الأبصار، وهذا الكلامُ كما تراه غَيرُ جارٍ على قواعد الاستدلالات القطعية؛ لأن مدارَه على الأخذ بالمفهوم، وهو لا يُعملُ به في الفروع إلا إذاَ لم يعارض المنطوقَ، فكيف يَصِحُّ العملُ به في الأصول المطلوب فيها القطعُ، مع أنه مُعارِضٌ لِأدلةِ العقول وجملةِ صرائح من المنقول، فإذاً لا يُلتَفتُ إلى هذا الاعتراض الساقط الأركان المنهدم البنيان، لكنا نناقش فيه لنكشف بطلانَ ما عَوَّل عليه فنقول: هذا التأويل العليل والتحرير الذي ما عليه من دليل مبناه على أنَّ النفي موجهٌ إلى سلبِ العموم، ولسنا نُسَلِّمه، بل هو في الآية موجه إلى عموم السلبِ؛ لأن «لا» نافية للجنسِ والماهيةِ من حيث هي، فهو كقوله تعالى: ﴿وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً﴾ [آل عمران٨٠]، فكما أنه لا يصح أن يقال: تقدير الكلام: لا يأمركم أن تتخذوا كل الملائكة وكل النبيين أرباباً، بل يأمركم أن تتخذوا بعضَ الملائكة وبعضَ النبيين أرباباً- كذلك لا يصح أن يقال: لا تدركه كل الأبصار بل تدركه بعض الأبصار.

وبعدُ، فَإنما كان تستقيم له هذه الدعوى لَو كانت لفظةُ «كل» مذكورة في

الكلام مصرحٌ بها، بأن يكون لفظ الآية: لا تدركه كل الأبصار، فأما مع عدمها ودعوىٰ تقديرها فَلا يُسلمُ له مَا يُفرِّعُه من أنه يُفهمُ منه: بل تُدركه بعض الأبصار؛ لأنك إذا قُلتَ: «زيد لا يتزوج النساء» كذبت هذه القضية بتزوجه واحدة من النساء؛ لِتوجه النفي إلىٰ الجنسِ والماهيةِ، دون الجملة والكل المجموعي، بخلاف ما لو صَرّحتَ بلفظة «كل»، بأن قلت: «زيدٌ لا يتزوج كل النساء» لم تكذب هذه القضية بأن تزوج واحدة أو اثنتين أو أكثر؛ لاحتمال أن المرادَ لا يتزوج كل النساء بل يتزوج بعض النساء.

فَعلمتَ بهذا الكلامِ أنَّ سلبَ العمومِ الذي بَنىٰ عليه المعترض استدلاله إنما يستقيم علىٰ التنـزّل لَو ذُكرت لفظة كل، وهذا واضح لمن أنصف دون من حاد عن الحق وتعسف.

وبعدُ، فالآيةُ واردةٌ موردَ المدح إجماعاً، ولا مدحَ له تعالىٰ في أنه لا تدركه كلُّ الأبصار بل تدركه بعضُ الأبصار؛ لأن كل أحد من البشر والحجر والشجر وأكثر[1] المرئيات كذلك لا تدركها كل الأبصار بل تدركها بعض الأبصار، فيبطل المدح له تعالىٰ بذلك؛ لعدم الاختصاص بذلك الوصف، وهذا أيضاً واضحٌ بلا ريب ولا شبهة.

فَثَبَت استدلالُ الأَصْحَابِ بهذه الآية الكريمةِ علىٰ الوجه الذي لم يَبق لِلمُخالف مطمعٌ ولا موضعٌ للمنازعة إِلاَّ مجرد الاعتساف والارتكاب لمتن الخلاف، ولله الحمد.

---

(١) يحترز من الهواء والشمس والقمر والنجوم النيرة، فإن كل الأبصار تدركها إن وجهت إليها الأحداق مع ارتفاع الحجاب الكثيف، لا يقال: هذا الاشتراط يلحق سائر المرئيات بهذه الأربعة، فإنها تراه كل الأبصار إن وجهت إليها الأحداق مع ارتفاع الحجاب الكثيف، لأنا نقول: ليس هذا هو المراد، بل المراد أن الأربعة المذكورة يصح أن يراها كل ذي بصر في جميع الأرض من عند ابتداء الخلق إلىٰ عند انقراضهم ولا كذلك سائر المرئيات؛ إذ كل بشر أو شجر أو حجر لا يراه إلا من بزمنه علىٰ قرب منه غير مفرط. (منه رَحِمَهُ اللَّهُ).

[دليل على أنه تعالى لا تصح عليه الرؤية بحال من الأحوال]:

(و) مما يدل على أنه تعالى لا تصح عليه الرؤية بحال ما **(قال)**ـه تعالى **(لموسى** عليه السلام **لما سأله الرؤية)** بِقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ **(لَنْ تَرَانِي)** وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ الآية [الأعراف١٤٣]، وَوجْهُ الاستدلال بها أنَّ «لن» موضوعة في لغة العرب للنفي المؤبد ما لم تقيد بما يرفع التأبيد، كما حكى الله تعالى عن مريم عليها السلام: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم٢٦]، فَلولا أنها قيدت نفي تكليمها عليها السلام بِذكر اليوم لاقتضى النفي المؤبد كما في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ [الحج٧٣] ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا﴾ [الحج٣٧] ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران٩٢] ﴿لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلا أَوْلادُهُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا﴾ [المجادلة١٧]، وَقد نَفَى الله الرؤية عن موسى عليه السلام بِلفظة ﴿لَنْ﴾ ولم يقيدْه بوقتٍ فاقتضى التأبيد، ثم أكد نفي الرؤية بأن علقها بشرط مستحيل حصوله، وهو أن يكونَ الجبل مستقراً حال أن جعله دكاً، أي: مدكوكاً، مصدر بمعنى اسم المفعول، والدَّك: الدَّق، فَجعله سبحانه مَدكوكاً مُسَوَّى بالأرض، وجَعلَ الرؤيةَ معلقة بأن يراه مستقراً جبلاً على حالته الأولى في حالة جَعْلِه دكّاً مُسوًّى بالأرض، وقيل: إن دَكًّا بمعنى: متحركاً ﴿إِذَا دُكَّتْ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ [الفجر٢١]، أي: حُرِّكَت، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتْ﴾، فيكون أيضاً من باب ما علق بالمحال فهو محال؛ لأن استقرار الجبل حال تحركه محال؛ لأنه جمع بين النقيضين من حيث إن الاستقرار هو السكون الذي هو نقيض الحركة، فاجتماعهما في حالة واحدة محال، وما علق بالمحال فهو محال، كما في قوله تعالى في حق الكفار: ﴿وَلا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف٤٠]، وكقول الشاعر:

وأقسم المجدُ حقاً لا يُحَالِقُهُمْ ... حتى يحالق بطن الراحةِ الشعر

فَإن قيل: أَليس أن الله تعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقراً بعد أن جَعله دكاً أو جعله متحركاً، فكيف جعلتم استقراره بعد ذلك محالاً وليس بمحال، بل هو

جائز، وما علق على الجائز فهو جائز، وقد عُلِّقت الرؤية بذلك فهي إذاً جائزة؟

قلنا: لم يجعل الله الرؤية متعلقة باستقرار الجبل بعد أن صار دكاً أو متحركاً، بل حال أن صار كذلك، وفرق بين الأمرين، فإِنَّ جَعْلَه مستقراً في حال كونه دكاً أو متحركاً يَلزَمُ منه الجمع بين النقيضين، بخلاف جعله مستقراً بعد أن صار مدكوكاً أو متحركاً فلا كلام أنه ليس بمحال؛ إذ لا يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وأن الله على كل شيء قدير، لكن لم تكن الرؤية معلقة على ذلك.

دَليلُه أنَّ الرؤيةَ لم تَحصلْ لموسى عليه السلام وقد استقر الجبل وعاد إلى حالته التي كان عليها، فَعُلِمَ أنها لم تعلق باستقرارِه بعد الدك بل حاله.

وقد أكثرَ المخالفون التشبثَ في هذه المسألة بِسؤال موسى عليه السلام الرؤية، وقالوا: لَو كانت مستحيلةً في حق الله تعالى لَما سألها عليه السلام، سيما وهو أعلم الناس بالله وكليمه وصفيه.

(و)والجواب عليهم وبالله التوفيق: أنه لَمَّا أكثرَ قومُ موسى التعنت عليه وقالوا له: أَرنا الله جهرةً، ولم يقنعوا بالأدلة العقلية في إثبات الصانع تعالى وتوحيده وعدم تجسيمه وتجسيده تعالى، وأنه لا يشبه الأشياء ولا يجوز عليه تعالى ما يجوز عليها من الرؤية ونحوها، حتى عَلَّقوا إيمانهم لموسى عليه السلام بالصانع وما يترتب عليه من نبوة موسى عليه السلام وسائر ما جاء به عَلى رُؤيةِ الله تعالى، وقالوا له: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فَأَراد عليه السلام أن ينضم إلى أدلة العقل دَليلٌ سمعي يقطع عنده حجاجهم، وينقطع بعده لجاجهم، وسَلكَ في طلب ذلك الدليل أبلغَ مسلك -ليكون أبلغ وأقطع لمحاججتهم- بأن أسند الرؤية إلى نفسه؛ ليعلموا أنه إذا مُنِعَها مع كونه كليم الله وحبيبه فَهم بِالمنع أولى، بخلافِ ما لو أسندها إليهم وقال: أرهم ينظرون إليك لبقي الشغب معهم ومع غيرهم من أهل الضلال بِأنَّهم إنما مُنِعُوها لكونهم ليسوا من أهلها، ولَو سَألَها لِنفسه لأُجيب إلى ما سأل؛ فَظهر بهذا أنه **(لم يسأل موسى عليه السلام الرؤية لنفسه، بل عن**

قومه) ولم يقل المؤلف عليه السلام: «لِقومه» لئلا يوهم بذلك أنَّها تصح لهم أو له، ولو قال: «بل لقومه» لَأوهم جوازها لهم وله من باب الأولى، فَعدلَ عن «اللام» المفيدة الجواز والصحة إلى «عن» التي لا تفيد ذلك. وإنما قلنا: إِنَّ موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه لدليلين:

أحدهما: ما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله: **(كما حكى الله عز وجل في قصص قومه)** في قوله تعالى خطاباً لنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى موسى وعلى سائر الأنبياء وآلهم الطاهرين: ﴿**يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنْ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ (فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً)**﴾ [النساء١٥٣]، فَقضت هذه الآية أنَّ سؤالَ أهل الكتاب الرؤيةَ أمرٌ فَضيع، واعتقادُها قبيحٌ شنيع، أفضع وأشنعُ في القبح من سؤالهم لِنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم كتاباً غير القرآن، مع أنَّ سؤالَهم كتاباً غير القرآن كفرٌ بلا ريب، فكيف بما هو أكبر منه إثماً وأعرق ظلماً؛ لذلك عَقَّب هذه الجملة بقوله عز وجل (﴿**فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ) بِظُلْمِهِمْ**﴾ [النساء١٥٣]، وقرنها بالفاء المفيدة التّعقيب والتسبيب لِأخذ الصاعقة إِياهم، حتى هلكوا وماتوا من حينهم، وسمى ما طلبوه ظلماً وأيَّ ظلم ﴿**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ **(و)**إذا كان اعتقادُ جواز الرؤية وطلبها أكبرَ من سؤال كتاب غير القرآن، وسبباً لإهلاك من طلبها واعتقدها وتسميته ظالماً– وَجبَ أن ينـزه عنها موسى عليه السلام؛ لأنه **(لو سألها)** عليه السلام **(لنفسه)** وشاركهم في اعتقاد جوازها على الله تعالى **(لصعق معهم)** ولكان ظالماً مثلهم، وذلك مما ينـزه عنه الأنبياء عليهم السلام إجماعاً. وإنما قلنا: لَو سَألها عليه السلام لنفسه لَصعق معهم وَلكان ظالماً مثلهم لأنه حينئذ يكون قد شاركهم في السبب والعلة التي لأجلها نَزلت بهم الصاعقةُ وَسُمَّوا ظالمين؛ لأن الاشتراكَ في السبب والعلة يُوجبُ الاشتراكَ في الحكم، وهذا واضح كما ترى.

الدَّليل الثاني على أَنه عليه السلام إنما سألها عن قومه: أن المخالفَ مسلمٌ لنا أنَّ الرؤيةَ لا تجوز على الله تعالى في الدنيا، والسؤال وقع لطلبها في الدنيا، فإما أن

يكون سألها وهو عالم بأنها لا تجوز على الله تعالىٰ في الدنيا فذلك اقتراح وطلب لما لا يجوز، وإمَّا أن يكون طلبها وهو غير عالم بأنها لا تجوز على الله تعالىٰ في الدنيا فذلك جهل شديد، وحاشا نبيه وكليمه وصفيه عن ذلك، لَقد برأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيهاً. وأمَّا قولُه تعالىٰ: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ فَإِنما أُغمي عليه عليه السلام لشدة مَا رَأىٰ من حالهم عند أن أخذتهم الصاعقة؛ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ﴾ الآية [الأعراف١٤٣].

وَلما رأىٰ الخصوم تحريرَ هذا القول الفصل أَرادوا الانفصال عنه بما لا محصول له من الكلام الهزل، فقالوا: إنه لم يكن عقابُهم بالصاعقة ووسمُهم بالظلم لِمجرد كونهم طلبوا الرؤية فَقط، بَل لِأَنَّهم اقترحوها من بين سائر المعجزات وعلقوا إيمانهم عليها، ولم يعتبروا المعجز مِن حيث هو كما هو الواجب في حق المعجز؟

والجوابُ عليهم: أن الفاءَ موضوعة للسَّببية، فيقتضي أنَّ مَا ذُكرَ بعدها سَببٌ عما ذُكِرَ قبلها، ولَو صَحَّ ما ذكروه من التأويل الفاسد والتعليل الكاسد لَبطلت الأحكامُ الشرعية وغيرها من الأمور المسببة عما قبلها والمقرونة بفاء السبب، نحو زَنَىٰ ماعز فرجم، وسَرَقَ فلان فقطع، ولَجاز لقائل أن يقول: إن الرجم ليس مُسَبَّباً عن الزنا مع الإحصان، وإنَّ القطع لم يكن مُسَبَّباً عن السرقة، وهذا معلوم البطلان. مع أنَّ الرؤية لَو كانت جائزة لَكان طلبها مثل طلب سائر المعجزات في الجواز والإباحة، ولا حرج في طلب ما يوصل إلىٰ معرفة الحق كيفما كان، أَلَا تَرىٰ أن الرُّسلَ صلوات الله عليهم لم تَزلْ تطلبُهم الأممُ الذين أُرسلوا إليهم المعجزاتِ، ويقترحونها عليهم حسبما يريدون، فإنْ كانت المصلحةُ في ذلك أظهره الله عليهم، وإلا فلا، مِن دون أن ينـزلَ بهم مَا نزل بهؤلاء الذين طلبوا مِن الله تعالىٰ مَالا يجوز في حقه، ومَا يقتضي الإشراك به تعالىٰ ومشابهته لخلقه. ومن أعظم خبطهم في هذه القصة وفرط غلطهم ولغطهم في هذه الآية

أنهم قالوا: إن موسى عليه السلام لَمَّا علم جواز رؤيته تعالى طَلَبَها في دار الدنيا، فَأخبره الله تعالى أَنه لا يراه في الدنيا، وصار ذلك أَصْلاً عِنده وعند بني إسرائيل مُقرراً أَنَّه لا يراه في دار الدنيا، والخبر واجب الصدق، وبعد استقرار هذا الأصل المُعْتَقَد طلبَ بنو إسرائيل الرؤيةَ في دارِ الدنيا تَعنُّتاً أَوْ شَكًّا في الخبر، فَأنْزلَ الله تعالى بهم تلك العقوبة.

قالوا: فَكان طلبُ موسى عليه السلام الرؤيةَ جائزاً؛ لأنه طلبَها قبل العلم أَنَّها لا تَجوزُ على الله تعالى في الدنيا، وطلبُ قومِه الرؤيةَ غيرُ جائزٍ؛ لأنه بعد أن قد علموا أنها لا تجوز على الله تعالى، ولَو كان طلبها عليه السلام لَه لا يجوز لَكان حكمُه حكمَهم، ومعاذَ الله لَقدْ برّأه الله مِن ذلك وكان عند الله وجيهاً، هذا ما قاله أحمد في حاشيته على الكشاف.

والجوابُ كما ذكره القرشي رحمه الله في المنهاج بقوله: فيقال للخصوم: إِمَّا أن تزعموا أنَّ سؤال الرؤيةِ كان مرتين، وهذا شيء بعيد؛ لأنه كيف يسألها موسى وقد صعق قومه عند سؤالها وعلم تعذرها، أو يسألها قومه وقد صعق هو عند سؤالها لهم وهو نبي الله وكليمه؟ وإما أن تعترفوا أن السؤال كان مرة واحدة، فلا يمكنهم القول بأنه سألها لنفسه؛ لأنه لَو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا من أجله، ولَبطل ما علمناه من إضافتها إليهم[١]، وهذا من أوضح دليل على أنه سألها عن قومه. انتهى كلامه رحمه الله.

وقد ذَكَر شيخُنا رحمه الله في حاشيته أَنَّ الخصوم يجعلون طلب الرؤية مرتين وأنها قصتان؛ لأنه عليه السلام سأل ربه أن يريه نفسَه المرة الأولى ولم يكن معه قومه، والصاعقة في المرة الأخرى، وأكثروا الكلام في هذا، وزعموا أنَّ الزمخشري بنى تفسير هذه الآية على التلبيس ليتم له مذهب قومه. قال: ولم أجد من أجاب عنه إلا أن المَقْبَلي في الإتحاف قال: هو أجل قدراً من أَنْ يكون بنى التفسير على

---

(١) في قولهم: أرنا الله.

التلبيس، ولكنه سها فخلط القصتين.

قال: وَأوردَ مضمون ما قالوا الأميرُ الحسين عليه السلام في الينابيع، وأفاد في الجواب، ومعناه: قالوا: القصة الأولى حين ذهب للمناجاة، والصاعقة حين ذهب للألواح، وأجاب ما معناه: أنَّا لا نسلم؛ لأن بعد سؤال الرؤية قال تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾ [النساء١٥٣]، فلو كانت الصاعقة بعد اتخاذ العجل ما قَدَّم الآيَةَ عليها[١]، قال: قال الديلمي عليه السلام في تفسير ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [الأعراف١٥٥]: هو الميقات الأول الخ ما ذكره رحمه الله.

قلت: يفهم من هذا الكلام جميعه أن السؤالَ على كلام الأمير عليه السلام لم يكن إلا مَرَّة واحدةً، وأنها قصةٌ واحدة، وعلى كلام الإمام الناصر أبي الفتح الديلمي عليه السلام في تفسيره المعروف بالبرهان في تفسير القرآن، وصرح به المقبلي في الإتحاف أنها قصتان، فأما تكرر السؤال ووقوعه فيهما معاً فلا مَأخَذَ فيما حكاه عنهما لَهُ[٢]، فَلْتُتَأمل المسألةُ لتكمل الإفادة ويتضح الحق لطالب الإجادة،

---

(١) كذا في الأم وظاهر العبارة: ما قدمت في الآية عليه والله أعلم، ومبنى كلام الأمير عليه السلام في هذا أن الصاعقة كانت قبل اتخاذ العجل عند السؤال للرؤية المذكور أولاً؛ لأنه عطف بـ«ثم» المفيدة للترتيب، أي: بمهملة، ولو كانت متأخرة عن السؤال أولاً لأخرت عن ذكر اتخاذ العجل ولذكرت بعده حتى يعلم أنهما قصتان كما قالوا. ويمكن أن يستدرك عليه بأن يقال: إنه لا يلزم من تأخر الصاعقة عن السؤال الأول أن يتأخر وقوعها إلى بعد اتخاذ العجل ولا تأخر ذكرها عن ذكره حتى يرد ما قاله عليه السلام؛ إذ من الجائز أن السؤال أولاً كان لنفسه كما هو قول الخصم، أو عن قومه كما هو قول أصحابنا، ولم يكن هناك صاعقة، ثم لَمَّا قالوا: أرنا الله جهرة أخذتهم، الصاعقة، وذلك في القصة الثانية، ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات، فلا يلزم ما ذكره، سيما وعطف اتخاذ العجل وقع بـ«ثم» المفيدة للتراخي. ويمكن الجواب على هذا الاستدلال بأنه لا يجدي نفعاً على قولنا: إن سؤال موسى كان لقومه مع تقدير تأخر قولهم: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وأخذهم بالصاعقة إلى المرة الثانية؛ إذ يلزم أن موسى سأل الرؤية لا لنفسه، ولا عن قومه لتأخر طلبهم، فيصير عبثاً بل يصير حجة للخصم بأن يقول: الطلب هو لنفسه لئلا يلزمكم العبث، فيجاب بمنع التأخر، وعدم التسليم بأنهما قصتان، وغايته بطلان الاحتجاج المذكور، ولا يلزم منه بطلان الاستدلال، فتأمل والله أعلم. (من خطه رحمه الله).

(٢) أي: لتكرر السؤال ووقوعه فيهما معًا.

والأظهرُ -والله أعلم- أنَّه لا يمتنع تكرر السؤال منهم فقط، لَا منه عليه السلام كَمَا ذَكره أحمد[١] في حاشيته على الكشاف مِن أن التكرر كان بوقوعه من موسى عليه السلام أولاً لِنفسه، ثم بسؤال قومه ثانياً، ولَا كَمَا يُفهمُه كلامُ الأمير المؤلف عليه السلام عنهم أنَّه عند القصة الأولى حين ذهب للمناجاة، وعند الصاعقة حين ذهب لِأخذ الألواح، بَل التّكرُر باعتبار طلبهم له عليه السلام أن يريَهم اللهَ جهرةً، وقولهم: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فَلَمَّا لم يرعووا عن غيهم أراد أن يسمعَهم الدليلَ السمعي فَقَاَل: «رَبِّ أرني» على نحو ما سبق أنه عن قومه، بل هذا هو الظاهر، أعني أن السؤال متكرر باعتبار وقوعه منهم لا منه، فأمَّا ذَهابُ موسى لميقات ربه فليس في القرآن ما يدل على أن ذلك مرتان، ولا ما يدل على أنه مرة فقط، بل مَن تأمل آياته وتدبر مدلولاته عَلِمَ أن الأمر محتمل ومحتمل؛ لِأنه قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة٥١]، ثم ساق الآيات في العفو عنهم، وإيتاء موسى الكتاب، والأمر بقتلهم أنفسَهم عن اتخاذ العجل، حتى قال: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنظُرُون۝٥٥ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ۝٥٦﴾ [البقرة]، وهذا كما ترى يحتمل أَنه ذهب إلى الجبل غير المرة الأولى المذكورة ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾؛ إذ لم يذكر فيها ذهاب قومه معه، ولم يذكر فيها أخذ صاعقة، ولا وقوع رجفة، فيكون قولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ في المرة الثانية؛ لذلك أُفردت لها آية أخرى وخطاب متجدد، وذَكَر فيها أخذ الصاعقة لهم، وتوسطت بينهما الآيات المذكورة في شأن العجل، وإيتاء الكتاب، والأمر بقتل أنفسهم. ويحتمل أنها قصةٌ واحدة، وأنها ذهب إلاّ مرة

---

(١) اسمه أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي، ذكره في أول الكشاف.

واحدة وقومه معه، والسؤال وأخذ الصاعقة إياهم كان فيها؛ إذ لا يمتنع أن ما ذكر في الآية الأولىٰ وما ذكر في الآية الأخرىٰ إخبار عن قصة واحدة وإن توسطت بينهما الآيات في شأن العجل وإيتاء الكتاب؛ فذلك لا ينافي اتحاد القصة، وإنما حسن توسيط الآيات في شأن العجل وإيتاء الكتاب لأن الذين اتخذوا العجلَ هم أصحاب السامري، وكان ذلك عند أن كان موسىٰ ومن معه من السبعين الرجل المختارين في الجبل، والسامريّ وأصحابُه ممن استخلف موسىٰ هارونَ عليهم، وإيتاء موسىٰ الكتاب كان عند أن كان موسىٰ ومن معه في الجبل، فَلمَّا كانت الأربعون الليلة ظرفاً للمجموع كَان لا مانع مِن توسيط ما ذكر بين الآيتين المسوقتين لِقصة واحدة، وكذلك قوله تعالىٰ في سورة الأعراف فإنه قال تعالىٰ: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ۝١٤٢ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ۝١٤٣ قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ۝١٤٤ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ الخ الآيات المذكورة في شأن الكتاب، وهَذا أيضاً كَما تَرىٰ لم يَذْكُرْ فيها أنَّ قومَه كانوا معه، ولا أن الصاعقة كانت فيها، ثُمَّ ذكر قصة العجل بقوله: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا﴾ [الأعراف١٤٨]، والمرادُ بعض قوم موسىٰ، وهم أصحاب السامري؛ إذ المعلوم أنه لم يتخذه إلّا السامري ومَن تبعه، ثُمّ ساق عدة آيات في شأن العجل ونحوه إلىٰ قوله: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ

﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف١٥٥]، وهذا كما ترى يحتمل نحو ما ذكرنا في آيات سورة البقرة أنهما قصتان: الأولى ذهب فيها موسى وحده، وفيها وقعت مناجاته لربه وسأل الرؤية، ولكنه لا يستقيم أن السؤال لقومه؛ لأنهم على هذا لم يكونوا معه، وهو محمولٌ على أحد تأويلي الزمخشري والمتوكل على الله، وهو تفسير القاسم والهادي والحسين بن القاسم وغيرهم عليهم السلام- فقالوا: لم يسأل موسى الرؤيةَ نفسَها، بل سَأَلَه تعالى أن يريَهُ آيةً من عظيم قدرته تعالى ينظر بها إليه، أي: يُعلمه تعالى بها علماً ضرورياً، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي..﴾ الخ [البقرة٢٦٠]، فقال تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ أي: لن تَقدر على أن ترى آية من عظيم آياتي الباهرة، ولكن انظر إلى هذا الجبل الذي هو أعظم منك كيف يكون حاله؟ فإن استقر مكانه بعد أن أفعل به ما تراه فسوف تراني، أي: فَستعلمُ الآيةَ العظيمةَ، فلمَّا ارتج الجبل وادك لَمْ يملك موسى نفسَه أن خر مغشياً عليه ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ..﴾ الآية.

قال شيخنا رحمه الله: وهذا عجيبٌ إلا أنَّ المأثور والظاهر خلافه، ذكره في سمط الجمان بأخصر من العبارة المذكورة، وذكره في الكشاف أخيراً بالمعنى وزيادةِ بعضٍ ونقصانِ بعضٍ، كما يظهر لمن طالع الجميع، لكنا أخذنا المعنى من الجميع مع بعض تصرف للإيضاح.

قلت: وعلى هذا التأويل يسقط احتجاج الجميع بالآية الكريمة، وحيثُ إن القائل به مَن قد رأيت من العلماء الأعلام والأئمة الكرام فلا تمتنع صحته والله أعلم. ولعله يحتمل معه أنها قصتان: إحداهما كان فيها ما ذكره وكان وحده عليه السلام، والأخرى كان فيها قومه معه وقالوا له: أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة، ويحتمل أنها قصة واحدة على نحو ما سلف في توجيه ذلك عند ذكر آيات البقرة. وأمَّا على ما يقتضيه كلام الإمام الناصر في البرهان في تفسير: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ

رَجُلاً﴾ أنه الميقات الأول فالأمر بالعكس من الترتيب المذكور، والآيةُ وإنْ تأخرت في الذكر في القرآن فَما تَضمنته واقعٌ قبل إيتاء الألواح في الميقات الثاني، فَيكون على هذا أنه ذهب في المرة الأولى للمناجاة وقومه معه فقالوا له: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾، وقوله في الآية السابقة: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ الخ كان فيها أيضاً كما هو الظاهر من قوله: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ﴾ الخ، وفي الثانية ذهب لأخذ الألواح المعبر عنها بإيتاء الكتاب، ويستبعد معه أنه قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ على التأويل الثاني؛ لأن إيتاءَه الألواح آيةٌ تغني عن طلب غيرها، مع أنه قد تَقدَّم قبل ذلك ما هو من أعظم الآيات كقلب العصا حية وتلقفها ما يأفكون، وإغراق فرعون ومن معه في اليم، وعلى التأويل الأول أَبْعدُ، بل ممتنع؛ لأنه إذا قد كان ذلك في القصة الأولى التي عبر عنها عليه السلام بقوله: هو الميقات الأول، وأخذتهم الصاعقةِ إذ ذاك- فكيف يستقيم أن يكون مثل ذلك في الميقات الآخِر؟

وأقول -والله أعلم-: لَا طَائِلَ تحت هذا النِّـزاع والاختلاف في أَنَّها قصةٌ أو قصتان[1]؛ لأن عمدة الاستدلال هو قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ وتسمية الله سبحانه وتعالى سؤالَ الرؤية ظلماً، وأنه أكبرُ إثماً من سؤال كتاب غير القرآن، وجعله سبباً لأخذ الصاعقة إياهم، وهذا لا يفترق الحال فيه بين أن يكون واقعاً في قصة واحدة أو في مجموع قصتين، غير أن الواجب تنـزيه موسى عليه السلام أَنْ يسأَلَ الرؤية لا عن

(١) إلاّ أنه لَمّا زعم الخصوم أنها قصتان ليحملوا سؤال موسى لنفسه على الأولى، وسؤالهم لها على الثانية- كَانَ الرد عليهم لا يتم إلا مع معرفة بطلان كونهما قصتين، فأَما الاستدلال على نفي الرؤية فَهو كما ذكر غير واقفٍ على معرفة ذلك، وأقوى ما يعتمد في كونهما قصتين وأن السؤال متكرر فيهما أَنْ يقال: إنْ تقدم سؤال موسى لنفسه أولاً فكيف يسألها لهم ثانياً وقد منع منها؟ وإن سألها لهم أولاً فكيَف يطلبها لنفسه ثانياً وقد شاهد ما وقع بهم عند أن طلبها لهم؟. ويمكن الاستدراك على هذا بأن يقال: إنما سألها موسى لنفسه أولاً ولم يسألها لهم ثانياً، بل سألوها لنفوسهم فصعقوا، كما هو مفاد كلام أحمد في حاشيته على الكشاف. ويمكن الجواب على هذا بأن ظاهرَ قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ﴾ وقولهم: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ يَدلُّ على أنهم لم يسألوها بنفوسهم من الله تعالى، بل طلبوا من موسى أن يسألَها لَهم فسألها لهم بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، ولا يسلم تقدم سؤال لنفسه، ونحن في مقام المنع، ولا يلزم المانع إلاّ القاطع، ولا قاطع بمجرد الاحتمال. (منه رحمه الله).

قومه؛ لئلا يشاركهم في تلك المعصية، وأَنْ يكونَ تَكَرّر منه السؤالُ؛ لاستلزام العبث والتعنت منه عَلَيْهِ السَّلَامُ إن أجيب عليه عند السؤال الأول، أو ترك البيان عند الحاجة واطراح منزلته بعدم إجابة سؤاله إن لم يجب عليه إلا عند السؤال الثاني.

قالوا: لَو كان السؤال لقومه لَما خر صعقاً، ما ذاك إلا أنه لنفسه؟

قلنا: ولَو كانت الرؤيةُ جائزةً عليه تعالى لَما خر صعقاً؛ إذ لا ذنب لمن طلب ما هو جائز.

قالوا: إنما كان ذلك به لطلبها في الدنيا، وهي جائزة في نفسها، وإنما محلها الآخرة.

قلنا: فَيلزم أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ إما جاهل لِعدم جوازها في الدنيا فَفي ذلك نسبة الجهل إليه، أو عالم فَفي ذلك نسبة التجاري إليه، والكل لا يجوز.

قالوا: لَو كان السؤال لقومه لَما صَحَّت منه التوبة، ما ذاك إلا أنه لنفسه حين لا تجوز.

قلنا: ولو كان لنفسه مع أنها جائزة ما صحت منه التوبة، فما أجابوا به فَهو جوابنا. وقولهم: «ما ذاك إلا أنه لنفسه حين لا تجوز» يَلزم تجهيلُه أو نسبة التجاري إليه.

والتحقيقُ: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أكثر قومه السؤال وعلقوا إيمانهم على الرؤية استعجلَ في الرد عليهم قبل المؤاذنة، فكانت منه خطيئة كما يصدر من سائر الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نحوها من الصغائر **(فَلمَّا لم يقع منه عَلَيْهِ السَّلَامُ خطيئة إلا سؤاله لهم الرؤية من دون)** تقدم استئذان ولا انتظار وحي يقع معه **(إذن)** من الله أو مَنْع اعْتَذَر عَلَيْهِ السَّلَامُ بالتوبة و**(قال لربه عز وجل)**: ﴿**رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ (أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا)**﴾، وفي آية ﴿**أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ [الأعراف١٧٣].

وَأَمَّا السنة: فأخرج أَبُو القاسم الكعبي في السنة، وابن ناجية الأصفهاني عن

أبي الزبير عن جابر قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((إنكم لن تروا الله في الدنيا والآخرة))، وفي لفظ الفقيه حميد ((اعلموا)).

وأخرج الرَّامُهُرْمُزِي والحاكم أبو سعيد عن سَمُرَة بن جندب: أن رجلاً سأل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: هل نرى ربنا في الآخرة؟ فانتفض ثم سقط فلصق بالأرض وقال: ((لا يراه أحدٌ، ولا ينبغي لأحد أن يراه)).

وروى أبو رشيد مرسلاً عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((لن يرى اللهَ أحدٌ في الدنيا والآخرة)).

وروى المؤيد بالله عَلَيْهِ السَّلَامُ مرسلاً عن أبي ذر قلتُ للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: هل رأيتَ ربَّك؟ فقال: ((نور هو أنَّى أراه[1]؟))، قال المؤيد بالله عَلَيْهِ السَّلَامُ معناه: أنور هو لا أراه.

وأخرج أَبو رشيد في الخلافية[2]: أخبرنا عمران بن حمدان النيسابوري وأبو بكر المقري، قالا: أخبرنا أحمد بن علي بن المثنى بن عيسى بن هلال الموصلي، قال: حدثنا محمد بن المنهال، عن عمر بن حبيب، عن خالد الحذاء، عن أبي ذر فَذَكره، وأخرجه أبو يعلى والسيد محمد بن يحيى.

وأخرج البخاري والترمذي والحاكم أبو سعيد عن عائشة أَنَّها سُئِلت هل رأى محمدٌ ربه؟ قالت: يا هذا لقد قَفَّ شعري مما قلتَ، ثلاثاً من حدثكهن فقد أعظمَ على الله الفرية: مَن قال: إن محمداً رأى ربه، والله تعالى يقول: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ الخ الخبر. ذكر هذا كله شيخُنا صفي الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ في السمط، ونقلَ عن أمير المؤمنين وفاطمة الزهراء عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وزين العابدين عَلَيْهِ السَّلَامُ ومجاهد والحسن وغيرهما من التابعين صرائحُ أقوالهم بنفي الرؤية في الدنيا والآخرة، فلا نطيل الكلام بذكره فليؤخذ من ذلك الكتاب.

---

(١) قال في النهاية: فقال: نور أنَّى أراه، أي: هو نور كيف أراه.

(٢) كتاب منسوب إلى الخلاف. من تعليقة على الأصل. (منه).

تتمة

نذكر فيها بعض شبه المخالفين، فمنها: من جهة العقل أنهم قالوا: هو تعالى مَوجودٌ فتصح رؤيتُه.

قلنا: لا نسلِّم أنَّ كلَّ موجود تصح رؤيته، أوليس أن كثيراً من الموجودات لا تصح رؤيته كالقدرة والعلم والحياة والعقل والروح ونحوها؟!.

والتَّحقيقُ: أنَّ الوجود ليس هو المصحح لِرؤيةِ المرئيات، وإلا لزم رؤيةُ كلِّ موجود، وإنّما المصححُ لِرؤية المرئي صِفَتُه الذاتية مِن كونه جسماً كثيفاً أَوْ لَوناً لا غير؛ لِذلك انقصرت الرؤية عليهما دون سائر الموجودات، وهذا واضحٌ بلا ريب.

قالوا: القولُ برؤيتِه تعالى لا يستلزمُ حدوثَه تعالى، فلا محذور في ذلك؛ فيجب القول بصحتها.

قلنا: والقولُ بِنفي صحةِ رؤيتِهِ تعالى لا يستلزمُ حدوثَه تعالى، فلا محذور؛ فيجب القولُ بنفي صحتها، فيقتضي القولان وقوعَ التناقض، وهو محال، فلا بد من إبطال أَحدِهما وبقاءِ الآخر والجزم بصحته وثبوته، فَنقولُ: قولُكم: لا يستلزمُ حدوثَه غَيرُ مسلم؛ لأن الرؤيةَ هي تعلق البصر بالمبصَر، ومن المعلوم أنَّ ذلك التعلقَ يستحيلُ بلا متعلَّق، فلا بد له من متعلَّق: إمَّا ذاته المقدسة كانت إذاً مُعترضا لحدوث الإِبصار والإدراك، وما كان مُعترضاً لحدوث الحوادث كان مُحْدَثاً؛ لأن هذا هو الدليل على حُدوث الأجسام لَمَّا كانت محَلاً ومُعترضاً لحدوث الأعراض، وَإِنْ كان المتعلَّقُ غيرَ ذاته المقدسة كان المرئي غيرَه، بخلاف ما قلناه مِن نفي الرؤية فلا يتطرق إليه شيءٌ يقتضي الحدوث، وإِذَا كان نقيضُه يقتضي الحدوث كَما أَوْضَحناه وَجبَ القولُ به، ولَزِمَ الجزمُ باستحالةِ رؤيتِهِ تعالى بكل حال، ولا يُمكن فيما قالوه لو سلمنا على التنـزل أنَّ الرؤية لا تَدلُّ على الحدوث حصولَ نتيجتهم المطلوبة وهي وقوع الرؤية؛ لأن غايتَه صحةُ الرؤية لا وقوعها؛ إذ ليس كُلّ مَا صحَّتْ رؤيتُه وَقَعَتْ عليه، وإلاَّ لزم في كل مرئي أن

تقع عليه رُؤيةُ كلِّ راءٍ، والمعلوم خلافه، ولهذا اعترفَ نُقَّادُهم أنه لا دَلالة من جهة العقل على وقوعِ الرؤية، وقصروا الاستدلال على السمع فقط.

وَقَال الرازي في مفاتيح الغيب عند تفسير قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ مُستدلاً على الرؤية من جهة العقل: إنَّ القولَ برؤيته تعالى يُؤدِّي إلى العلم اليقيني بِوجوده تعالى وحقيقته، فيجب القولُ بذلك.

قلنا: وسَائرُ الحواس الخمس توُصلُ إلى العلم بوجود سائر الموجودات، فَيجب القولُ بأنه تعالى يُدرَك بالحواس الخمس؛ إذ ذلك أبلغ في اليقين بِوجوده تعالى، فيكون تعالى مطعوماً وملموساً ومشموماً ومسموعاً ومبصراً، والعجبُ كُلَّ العجب مِن مثل هذا التحرير يصدر من مثل ذلك النحرير لولا اتباع الأسلاف، وإلا فَالمعلومُ بالضرورة اليقينية أنَّ البعثَ والإعادةَ لجميع الخلق إلى عرصة المحشر، ومشاهدةَ الجنة والنار وجميعَ أهوال القيامة- مُلْجِيءٌ إلى العلم الضروري بالله تعالى وبوجوده سبحانه، فلا حاجةَ إلى ارتكاب نحو هذه الخرافة، ولكل جواد كبوة، ولكل صارم نَبْوَة، ولقد كان يكفيه الاعترافُ كغيره مِن الأشاعرة أَنَّه لا دلالة في العقل، ويقتصر في دعواه على ذلك المذهب الباطل والاعتقاد العاطل على السمع.

وأما شبهتهم من جهة السمع فقالوا: قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة] ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ﴾ [الأحزاب٤٤] ﴿كَلا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين١٥] فَدلت الآيات على وقوع الرؤية للمؤمنين ثواباً لهم.

قلنا: قَد دلت الآيتان المذكورتان والأحاديث في استدلالنا على انتفاء الرؤية، وهي صرائح لا تحتمل التأويل، فَيستحيلُ أن تدل هذه الآيات على الرؤية، وإلا لتناقض القرآن في دلالته، ولكذبت الأحاديث المذكورة، وحينئذ فيجب تأويل ما احتجوا به مِن أنَّ النظر بمعنى الانتظار، كقوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ

﴿الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل٣٥]، وقال الشاعر:

وكنا ناظريك بِكُلِّ فَجٍّ ... كما للغيثِ تُنْتَظَرُ الغمامُ

وهو شائع كثيرٌ، أوْ أَنَّ ﴿إِلَى﴾ بمعنى النِّعمة، واحدةُ الآلاء.

واللقاء لا يستلزم الرؤية، يقال: لقي الضريرُ الأمير، وقد قصروها على المؤمنين، فلو كان يدل على الرؤية لناقض ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة٧٧].

وحكي أن رجلاً من مشيخة الأشعرية ركب سفينة فقعد وحوله جمع ممن فيها يحدثهم أن الرؤيةَ ثوابٌ خاص للمؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب٤٤] وكان قائماً في تلك الحال أحد شقاة السفينة يَسمعُ ذلك التحديث، فَقال: أيها الشيخ، أتقول إِن الرؤيةَ ثواب؟ قال: نعم. قال: وتقول: إِن اللقاء يَدل عليها؟ قال:نعم. قال: فما تقول في قوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ﴾ الآيةَ، فَرفعَ رأسه فَنظرَ رجلاً لا يتأتى منه هذا الاستنباط البديع فَقال له: مَن أخبركَ بهذا؟ فقال: سمعته من شيخ ببغداد يقال له: أبو علي الجبائي، فقال: قاتله الله، لقد بَثَّ الاعتزال في البر والبحر.

فانْظر إلى انقطاعِ حُجَّةِ هذا المحتج كيف لم يجد سوى هذه المقالة الدالة على بطلان وانقطاع مَا في يده.

وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ كنايةٌ عن الاستهانة بهم، ومحجوبون عن رحمته، كقوله تعالى: ﴿مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة١٠٢] ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران٧٧]، ونحو ذلك.

قالوا: قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((سَترون ربكم كالقمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته)).

قلنا: معارضٌ بأكثرَ منه وأصرح دلالة وأعدل رواية كَما مر نَقلُ ذلك، ولانعقاد إجماع العترة الطاهرة شُموس الدنيا وشفعاء الآخرة على عدم رؤيته

تعالى، وظاهره يقتضي التجسيم والتشبيه المجمع على بطلانه؛ لاستلزامه أن يكون تعالى في جهة العلو، وفي شكل الاستدارة، وعلى صفة الإنارة، وكل ذلك أوصاف تفتقر إلى مُحدِثٍ يجعلها له تعالى، ثم إن سلمنا صحة الحديثِ فقد فَرض أئمتنا عليهم السلام وأتباعهم تأويلاً له حَذاراً من رد السنة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام بأن معناه: سَتعلمون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر، والرؤية بمعنى العلم كثيرٌ ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ۝١﴾ [الفيل] ﴿أَلَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظل﴾ [الفرقان٤٥]، وقال الشاعر:

رأيــتُ اللَّـــهَ أكــبرَ كُــل شَيءٍ ... محاولــةً وأكثــرُهُم جُنُــودَا

ثُمَّ يُقَال لهم في قولِهم: يُرى بلا كيف: فَهل تُميـزونه عن غيره أم لا؟ إن قلتم: «نعم» قلنا: وبماذا يميز وقد قلتم: بلا كيف؟ وإن قلتم: «لا» قلنا: فَهو إِذاً باق في حيز المجهول الملتبس بكل مرئي.

وقد قال الحقير غفر الله زلته مشيراً إلى هذا المعنى وإلى غيره من ضلالات القوم:

قــل للــذين تنكبــوا سُـفنَ النَّجَـا ... وأتــوا بقــولٍ مُشْــبِهٍ للفلســفهْ
زعمــوا بــأن اللهَ جَــلَّ جَلاَلُــهُ ... في الحشـر تُدرِكُـه العيـونُ المُطْرِفَـه
ويُــرى بــلا كيـفٍ وهــذا باطــلٌ ... يَعرِفُـه كــل مــن صـحيحِ المعرفَـه
أومــا علمــتم أن ذا متنــاقضٌ ... تَبّاً لكم مـن معشـرٍ كـم ذا السـفه؟
أولـيس أن الطَّـرفَ قطعـاً لا يَـرى ... إلا جسـيْماً مُحـدَثاً فيــه الصِّــفَه؟
أومــا فهمــتمْ مــا نفــى في قولــهِ: ... لن[1] ثم لا[2] وحديثُ تلك القَفْقَفه[3]
أَوَلــيس أخــبر أن قومــاً أُصــعقوا ... لســؤالهم موســى وظُلْـماً أَرْدَفَــه؟

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف١٤٣].
(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام١٠٤].
(٣) إشارة إلى حديث عائشة في قولها: لقد قف شعري مما قلت.

وهم من الأقوالِ كم من فريةٍ كالجَبرِ والإرجاءِ وكم يا عَجْرَفَه[1]

والقولُ أن الآلَ ليسوا حجةً إن أجمعوا، أين العقولُ المُنْصِفَه؟

فاركبْ سفينةَ[2] نوحٍ إن رُمْتَ النَّجَا أهل البصائرِ والعقولِ العارِفَه

واثْنِ الصلاةَ مع السلامِ عليهمُ من بعدِ طه كي تَفُزْ في مَوْقِفِه

---

(١) قال الأزهري: العجرفة: جفوة من الكلام وخرق في العمل.

(٢) إشارة إلى حديث السفينة.

[فصل] في الكلام أن الله واحد وأنه لا إله إلا هو سبحانه وتعالى

وهذه المسألة آخر مسائل التوحيد، وَبِها سُمي علم التوحيد، لكنه أطلق على سائر مسائل التوحيد التي مَرَّ ذكرها لما كان جميع ذلك لا يكمل الإيمان بالله تعالى ويُعَد الإنسان موحداً إلا بمعرفةِ الجميع، فَأطلقَ على الجميع علمُ التوحيد؛ فهو اصطلاحُ عرفي خاص.

والتوحيدُ في أصل اللغة: مَصْدر وحَدْتُ الشيءَ أُوَحِّده، إذا جعلته واحداً بالقول، كوحَّدْتُ الله، أو بالفعل، كوحدت الشجرةَ، إذا قطعت جميع أغصانها ولم تُبق إلا واحداً، فإن أبقيتَ الخيارَ من الأغصانِ كان تَهذِيباً.

وهو في العرف المصطلح عليه بين علماء الكلام: العلمُ بالله تعالى وما يجب له من الصفات والأسماء وما لا يجوز عليه منها.

والواحدُ في أصل اللغة: أَوَّلُ مراتبِ العدَدِ، يقال: وَاحدٌ اثْنانِ إلى ما بعده، وهذا لا يجوز إطلاقه على الله تعالى بهذا المعنى؛ إذ لا مدح فيه، ولا يجوز على الله تعالى إلا مَا تضمَّن مدحاً، قال أميرُ المؤمنين عليه السلام: واحدٌ لا بِعدَد، قائمٌ لا بعمد، دَائمٌ لا بأبد.

وَيطلقُ الواحدُ على الجوهر الفرد، وهو الذي لا يتجزأ، وهذا لا يجوز إطلاقُه على الله تعالى؛ لعدم تضمن المدح، ولأنه في نهاية الحقارة، خلافاً لأبي علي فَأجازه على الله تعالى نظراً إلى أن كونَه لا يَتَجزأُ صفةُ مدح، وهي صادقة عليه تعالى.

قُلْنَا: مَع مشاركةِ الجوهر الفردِ له تعالى في ذلك الوصف فلا مدح.

وُيطلق على المتصف بِصفات الكمال على وجه تقل المشاركة له فيها، يقال: فلانٌ واحدُ عصره، ووحيدُ دهرِه، وهذا أيضاً لا يَجوزُ إطلاقه على الله تعالى؛ لإفادته المشاركة وإن كانت على وجه القلة فَذلك لا يجوز.

ويطلق على المتصف بِجميع صفاتِ الكمال على وجهٍ يَستحيلُ أنْ يُشَاركَه

فيها غيرُه على الحد الذي اتَّصف بها، وهذا هو المرادُ من المسألةِ، ومن الحصر في قولنا في الدعاء: اللهم أَنْتَ الواحد، أيْ: لا غَيرُك.

قلنا: «بجميع صفات الكمال» يحترز من الاتصاف بِبعضٍ منها، فإنه لو اتصف عز وجل ببعض منها لم يكن هو الإله، ولم يكن من وصفه بذلك موحداً. وَقد مَرَّ أنها[1] قادر على كل المقدورات، وعَالِم بكل المعلومات، وحي دَائم لم يزل ولا يزول.

وقلنا: «على وجهٍ يَستحيلُ أَنْ يشاركَه فيها غيرُه ..» الخ ليس القصدُ به الاحترازَ لِمصيره تعالى واحدًا عن الاتصاف بها على وجه لَا يَستحيلُ معه المشاركة؛ فإنه تعالى يوصف بأنه واحدٌ ولو انتفى المشارك انتفاء جواز كما في نبوة محمد ﷺ، فإنه انتفى أن يشاركَه فيها غيره، فهو نبي واحدٌ مع أنَّ نفيَ نبوة غيره جوازاً، بمعنى لا يستحيل أن يوحي الله إلى غيره فيكون نبيئاً؛ فعرفت أن القيدَ المذكور[2] ليس لِلاحتراز في مصيره تعالى واحداً، لَكن لَمَّا قامتْ الأدلةُ القاطعةُ على أنه يَستحيل وجودُ مشاركٍ له فيها على الحد الذي اتصف بها لَزِم ذكره[3] لِلتنبيه على وجوب اعتقادِ ذلك، وللإفادة أنَّ من لم يعتقد ذلك فَليس بِموحدٍ.

وقلنا: «على الحد الذي اتصف بها» نعني به من كونِه قادراً لذاته لا لفاعل ولا لعلة ولا لمعنى، وعالم لذاته، وحي وموجود وسميع وبصير كذلك، فَذُكِرَ لِلاحتراز عما لو فرض أنها لشيء مما ذكر لم يكن واحداً؛ لأن غيره كذلك من سائر القادرين والعالمين، فليس هذا كالقيد الذي قبله في هذا الاعتبار، ويتفقان في أن من لم يعتقده تعالى على حسب ما ذكر فليس بموحد.

---

(١) أي: جميع صفات الكمال.

(٢) أي: على وجه يستحيل .. الخ.

(٣) أي: القيد المذكور.

حكم العامي الصرف وعلماء المخالفين:

إِذا عرفت ذلك فالقول بأن الله تعالىٰ واحد مِمَّا لا خلاف فيه بين طوائف الإسلام، ولا يختلف في وجوب العلم بأنه تعالىٰ واحد منهم اثنان، والعالِمُ والعَامِّي الصرف يَعتقدُ كلٌّ منهما أنه تعالىٰ واحد، ولكن إذا كان حَدُّ «الواحد» هو ما ذكر، فَمِنَ المعلومِ أنَّ العامي لم ينظر في الأدلة الموصلة إلىٰ العلم بِأنَّه تعالىٰ واحدٌ بالمعنىٰ المذكور في ذلك، وكذلك من المعلوم أن علماء المخالفين الذين أثبتوا المعاني القديمة لم يَكُونُوا علىٰ الاعتقاد المذكور في ذلك الحد، فهل يكون العامي وعلماء المخالفين خارجين عن التوحيد أم لم يخرجوا عنه؟ فكيف تصحيح ذلك وهم بمعزل عما هنالك؟

والجوابُ وبالله التوفيق أنْ يقال: أمَّا العامي فَلا يخرج عن كونه مُوحِّداً؛ لأنه قد أتىٰ بما يجب، وهو اعتقاد أنه تعالىٰ واحد لا ثاني له ولم يأتِ باعتقادٍ ينافيه، وغَايَتهُ أنه جَهلَ مَا هو لِذلك الاعتقادِ بمنـزلة التَّتِمّةِ والتَّفصيلِ في ذلك، فلا يَمتنعُ سقوطُ وجوبِهِ عليه، وإِنَّما هو فَرضُ العلماء لِيدْفَعُوا به شُبَهَ أهلِ الإلحادِ والاعتقاداتِ الفاسدةِ مِن بعضِ فرقِ الإسلامِ، وَقَدْ نَصَّ عُلَمَاءُ الكلام أَنَّ ردَّ شبهة المخالف ومعرفتَها مِن فروضِ الكفايات علىٰ العلماءِ فَقط، ولا تكليفَ علىٰ العوامِّ فيها مَا لَمْ تَقدَحْ عليهم وَجَبَ النظرُ لِدفع ما يَقدحُ.

وأمّا علماءُ المخالفين فَالكلام في شأن بقائهم علىٰ التوحيد مع ذلك الاعتقاد أو خروجهم عنه لأجله مما وقع الخلاف فيه بين أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وأتباعهم مِمَّن ينفي المعاني علىٰ نحو ما هو مبسوط في محله في هذه المسألة في المطولات، فَمَنْ أرادَ الاطلاعَ علىٰ ذلك فَعليه بما هنالك، وليس هذا موضع تلك المسألة، فلا نخرج بها عما نحن بصدده.

قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد **(: أربك واحد أم لا؟ فقل:**

ربي واحد لا ثاني له في الجلال، متفرد بصفات الكمال) والخلافُ في ذلك مع الثنوية والنصارى والصابئين، وأُلزمت المجبرة أن لا يكون تعالى واحدًا.

أَمَّا الثنوية فَهم الذين يقولون بِأن فاعلَ العالم ومَا فيه من الخير والشر اثْنَانِ، كالمجوس يعبرون عن الباري تعالى بـ«يزدان»، وقالوا: كلُّ خيرٍ واقعٌ منه بالطبع لا بِالإرادة والاختيار، ويَعنونُ بالخير: الأمورَ الملائمة كالفواكهِ والملاذِ والصورِ المستحسنة والمحبوبةِ، ويعبرون عن الثاني بـ«إهرمن»، وهو الشيطان عندهم، وقالوا: كلُّ شر واقعٌ منه بالطبع لا بالإرادة والاختيار، وَيعنونُ بالشر: الأمورَ المنافرة كالسمومِ والمضارِ والصّورِ المستكرهةِ والقاذوراتِ ونحوها، قالوا: و«يزدان» مَمدوحٌ على ما فعل ومحمودٌ على ذلك وإن كان بطبعه، و«إهرمن» مذمومٌ على ما فَعل وإن كان بطبعه، وكلُّ واحد منهما لا يقدر على تَركِ ما فعلَه ولا على فِعلِ العكس منه، ثم اختلفوا فِيهما بِالنّسبَةِ إلى القِدَم والحدوث، فَأكثرُهم: أنهما قديمان معاً،وقال بعضهم: بل «إهرمن» حَدث مِن «يزدان»، فقيل: مِن فكرةٍ ردية حَدَثَتْ معه، وذلك أَنَّه تفكَّر في نفسه وقال: لو كان لِي منازع كيف كان الحال؟ فَحدَثَ الشيطانُ مِن تلك الفكرة، وقال: ها أنا منازعٌ، فاقتتلا وجرتَ بينهما وقائعُ، ثم اصطلحا على المهادنةِ وشروطٍ ستنقضي ويَغلِبُ يزدانُ، قالوا: ونحن الآن في مدة الهدنة. ومنهم مَن قال: حَدَثَ مِن عفونات الأرضِ. وكأهل النور والظلمة قالوا: كلُّ خيرٍ فمن النور، وكلُّ شرٍ فمن الظلمة، على نحو قول المجوسَ في «إهرمن ويزدان». وقيل: إن المجوسَ يجعلون «يزدان» هو النور و«إهرمن» هو الظلمة، وإِنّ العالم ممتزج من النور والظلمة، وإنهما غير متناهيين إِلا من جهة التلاقي. ثم اختلفوا، فقالت المانوية: هما قديمان قادران عالمان حيان. وقالت الطيسانية بذلك في النور فقط، وأَمَّا الظلمة فَعاجِزةٌ جاهلة موات. وقالت المزدكية: النور يفعل بِالقصد والإرادة، والظلمة بالخبط. وأثبتت المرقيونية ثالثاً امتزج العالم منه ومن الظلمة، قالوا: فَلمَّا رَأى النورُ

تعدي الظلمة إلىٰ هذا المتوسط بعث إلىٰ هذا العَالَمِ الممتزج روحاً وهو ابنه عيسىٰ. ومَرقيون هذا لَحَق بعض أصحاب عيسىٰ وأخذ عنه.

وأمَّا النصارىٰ فَأثبتوا ثلاثةً كَمَا حَكَىٰ الله عنهم ذلك بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ [المائدة٧٣]، قَال أهلُ المقالات في تفصيل قولهم بالتثليث: إنهم اتَّفقوا علىٰ أنَّ اللهَ جوهرٌ واحدٌ وهو ثلاثةُ أقانيم: أقنوم الأب، وهو الذات المقدسة، وقيل: الوجود. وهو متقاربٌ؛ لأن الوجود عندهم هو الذات كما يقوله أصحابنا الذين يَنفون كونَ الوجودِ صفةً زائدة علىٰ ذات الموجودِ، وقد مَرَّ أنه الصحيحُ مِن تلك المسألة. وأقنوم الابن، وهو الكلمة، وقيل: العلم. وأقنوم روح القدس، وهو الحياة. واتفقوا علىٰ أنه لم يزل الأبُ أباً والابْنُ ابناً، ورُوحُ القُدُسِ فائضة بينهما لم تزل كذلك.

قلتُ: هذا حَكاه أَهْلُ المقالات فِي كيفية تفصيل التثليث، وَيُعلَمُ منه أَنَّهم يقولون بقدم الكلمة أو العلم، وقدم الحياة حيث قالوا: لم يزل الابن ابناً الخ، ومنه يُعلمُ صحةُ ما قَالَه الإمامُ يحيىٰ بنُ حمزة عَلَيْهِ السَّلَامُ وغيره من الأصحاب في الكلام الذي مر في مسألة نفي المعاني القديمة التي أثبتها الأشعرية وغيرهم من فرق المجبرة: إنهم يعنون بتلك المعاني ما عنته النصارىٰ بتلك الأقانيم، ولعل أن معنىٰ الأقنوم: الأصلُ الثابت وجوده في الأزل، ولكن ظاهر الآي القرآنية فيما حكاه الله عنهم أَنَّ التثليث الذي قالت به النصارىٰ هو بِاعتبار ذات الباري تعالىٰ وعيسىٰ ومريم عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، حيث يقول سبحانه: ﴿وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة٣٠]، وقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة١٧]، وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ الله﴾ [المائدة١١٦]، وحينئذ فلا يَتحَقَّقُ اتحادُ القولِ بين النصارىٰ والمجبرة.

فَإن قلتَ: فكيف تَصنعُ بِنقل أهل المقالاتِ في كيفية التثليث إذا حملتَه علىٰ هذا الوجه المأخوذِ من ظاهرِ الآي، بل صرائحُها قاضيةٌ به، مع أن ذلك النقلَ لا

منازعَ لهم فيه، وإجماعُ أهل كل فن حجةٌ فيما أجمعوا عليه؟

قلتُ: أمَّا كونهم أجمعوا عليه فَلم يُنقل في ذلك إجماعٌ وإن لم يوجد منازع، لكن إِذاَ قدرنا صحةَ ما نَقلَه أهلُ المقالات سيما وفيهم مِن أئمة الهدى مَن لا يَسعُنا ردُّ ما نقله على غيرِ علمٍ منا ببطلانه- فهو لا يمتنع صحته مع صحة ما قضت به تلك الآياتُ الكريمة من كيفية التثليث المقطوع بصحته عن النصارى على الجملة بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾؛ لأنه لا تنافي بين أن تقول النصارى بالتثليث باعتبار الجهتين المذكورتين، فَقالوا به باعتبار إِثبات ذات الباري تعالى وإثبات الكلمة أو العلم وإثبات الحياة، ثم قالوا به ثانياً باعتبار إثبات الباري تعالى، ثم ادَّعوا مع ذلك إِلهية عيسى ومريم عليهما السلام.

وأما الصابئون فزعموا بعد تسليمهم أن للعالَمِ صانعاً واحداً أَنَّه خَلَقَ الأفلاكَ حية قادرة عالمة وجَعلَها آلهة؛ فَعبدوها وعظموها وسموها الملائكة، وجعلوا بيوت العبادات بعده السبعة الأفلاك.

وأمّا إلزام المجبرة فَقد ظهر مما مر حسبما نقله أهل المقالات عن النصارى، فَيلزمهم أن لا يكون تعالى واحداً بل ثالث ثلاثة، بل سابع سبعة أو ثامن ثمانية، حيث أثبتوا الكلامَ المعبر عنه عند النصارى بالكلمة، وأثبتوا العلم والقدرة والحياة المعبر عنها عند النصارى بِرُوح القدس، وَأثبتوا الإرادة والكراهَةَ، فهذه ستة معان اتَّفقت عليها جميعُ المجبرة، ومنهم من زاد الوجود وجَعلَه صفةً زائدة على ذات الباري تعالى، واتفقوا على قدمها مع الله تعالى، فكان بهذه المثابة سابع سبعة أو ثامن ثمانية، سيما مع جعلهم كلَّ واحدة من هذه الستة أو السبعة معنىً ليس هو الآخر، فيتحقق التعداد حينئذ، لكنهم يفرون عن هذا بأن يقولوا: ولا غيره. ويُحكى عن النصارى أنهم يقولون في تلك الأقانيم: إنَّها ليست بمستقلة بنفسها، ولا يصح انفراد بعضها عن بعض، وهو بنفسه عين مذهب المجبرة في تلك المعاني، قال القرشي رحمه الله في المنهاج ما لفظه: يزيده وضوحاً أنه لم يقل أحد من الناس: إن لله

تعالى ثانياً يشاركه في جميع الصفات(١)، وإنما يقولون بالمشاركة في كونهما واجبي الوجود، والمجبرة إِمَّا أن يجعلوا هذه المعاني جائزةَ الوجود فيلزم حدوثُها؛ لأن هذا هو دليلهم على حدوث العالم، وإِمَّا أن يجعلوها واجبةَ الوجود من ذاتها وهو مذهب الثنوية، وإِمَّا أن يجعلوها واجبةَ الوجود مِن غيرِها وهو مذهب الفلاسفة في العقول والأفلاك. قالَ رَحَمَهُ اللَّهُ: ومَتى قيل: إِن الثنوية اعتقدوا استحقاق الثاني للعبادة قلنا: ليس كذلك(٢)، فإن المجوس لا يعبدون إِهرمن، وكذلك سائر الثنوية لا يعبدون الظلمة، وكذلك الفلاسفة لا يقولون باستحقاق العقول والأفلاك للعبادة، وإِنما عِيب عليهم القولُ بقدمِها، إلى أن قال رَحَمَهُ اللَّهُ: وبعد، فلم يذمهم الله تعالى على مجرد القول باستحقاق العبادة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [يونس٦٨]، فَبين أن هذه المقالةَ تقتضي جوازَ الحاجة عليه تعالى، وهذا لازم للمجبرة كما سلف. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

قلت: ويزداد الإلزامُ للمجبرة في نقضِ التوحيدِ اتضاحاً، ويكشف عن وجه معتقدهم الباطل افتضاحاً، وينشق الحق الذي عليه أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وموافقوهم في نفي هذه المعاني القديمة إِصباحاً- بأن يقال: هذه المعاني إِمَّا أن تُنْفَى ماهياتها الحقيقية عن ذات الله تعالى ويثبت له النتيجة المقصودة من إثبات تلك المعاني- وهو أنه تعالى قادر لا يعجزه شيء، وعالم لا يخفى عليه شيء، وحي دائم لا يموت، ولم يزل ولا يزول عن ذلك الاتصاف- فهذا هو مذهب أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وأتباعِهم الزيدية والمعتزلة جميعاً، وهو الحق الذي لا يعتريه ريب، غير أنّ مِنْ أئمتِنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وممن وافقهم مَن يَجعل الاتصاف بتلك النتيجة -أي: كونه لا يعجزه شيء، وكونه لا يخفى عليه شيء، وحي دائم- أَمُوْراً ومزايا وصفات، ثم قالوا: لا توصف؛ إذ لا توصف عندهم إلا الذوات كما مر تحقيق أقوالهم وترجيح ما

(١) في الأصل: «في جميع المشاركة». والمثبت من منهاج القرشي.
(٢) يعني: كلهم.

عليه جمهور أئمتنا عليهم السلام ومَن وافقهم في عدم القول بذلك. وإمّا أنْ تثبت ماهياتُها الحقيقية: فإما أن تجعلَ قائمة بذات الله تعالى كما هو مصرح به في أقوال المجبرة، فمع القول بقدمها كما هو مصرح بِه في أقوالهم أيضاً يلزم أن تكونَ ذاته المقدسة مركبة من متعددات بالذات مختلفة بالماهيات، فيكون حينئذ تعالى عن ذلك ذاته المقدسة بمنـزلة الجسد من الإنسان، وتكون القدرة والعلم والحياة بمنـزلة هذه المعاني في الإنسان، وبمنـزلة الناطقية والإرادة والكراهة منه، وهذا عند النظر والتحقيق باطل من وجوه:

أحدها: لُزوم التركيب المفتقر إلى فاعل حكيم قدير عليم حي متقدم عليه تعالى، فإمَّا هو سبحانه وتعالى لَزم المحال؛ من حيث إنه يلزم أن يكون تعالى بعض مخلوقاته، وإمَّا غيرُه فَهو أبعد؛ لاستلزامِ فاعل غيره قادر عليه عالم حي قديم، ويرد السؤال في كيفية اتصافه بهذه الصفات ويتسلسل، ولاستلزام كونه تعالى مقدوراً لغيره.

وثانيها: لُزوم الحاجة عليه تعالى إلى تلك المعاني، وقد مر أنه تعالى غني عن كل شيء.

وثالثها: لزوم المشابهة بينه وبين غيرِه من سائر الناس وسائر الحيوانات، حيث كان فيه تعالى من المعاني ما فيها.

ورابعها: نقضُ التوحيد، حيث كان تعالى بمنـزلة الإنسان وبمنـزلة القدرة والعلم والحياة؛ لأن هذه أشياء متعددة في نفسها، فمتى أثبتت لله تعالى لم يكن واحداً في ذاته، بل مركباً من أمور متعددات.

لا يقال: إن قيامَ هذه المعاني بالإنسان لا يقتضي تعداده في نفسه، بل هو إنسان واحد وإن تعددت فيه هذه المعاني وقامت به، فكذلك الباري تعالى، فلا ينتقض التوحيد في حقه تعالى بذلك.

لأنا نقول: إنما كان هذا لا يقتضي التعداد في الإنسان من حيث كونه إنساناً

واحداً، فلا يكون إنسانين فأكثر باعتبار تلك المعاني القائمة فيه، فأمَّا كونُه صار في ذاته باعتبارها غير متحد الأوصاف والماهيات التي قامت به فليس بمتحدٍ، بل متعدد الأوصاف والأجزاء، فهو بمنـزلة أن لا يكون الباري تعالىٰ إلهين اثنين فأكثر بل إله واحد، ولكنه في ذاته متعدد الأوصاف والماهيات القائمة به تعالىٰ، فلا يكون في ذاته واحداً من هذه الحيثية؛ فينتقض التوحيدُ حينئذ، سيما وقد صار اسم التوحيد أعم من نفي إثبات إله ثان معه تعالىٰ ونفي أن يتصف سبحانه بشيء من صفات المحدثات؛ لذلك لا نُسَمِّي المشبه مُوحداً وإن جعلَه واحداً ونفىٰ إلهاً ثانياً معه.

وإما أنْ تجعل هذه المعاني مستقلةً بنفسها ليست قائمةً بذاته تعالىٰ كانت منه بمنـزلة الأجنبي، فإن وصفت بقدم كانت آلهةً غيره تعالىٰ، وإن وصفت بحدوث كانت لا ثمرةَ في القول بها، ولا قائل بذلك، فتأمل.

واعلم أن الكلام في هذا الفصل في طرفين: أحدهما: في أنه تعالىٰ واحد. وثانيهما: في نفي إله ثان معه تعالىٰ.

أمَّا الطرف الأول فَقد مَرَّ تحقيقه فيما ذكر آنفاً.

وأمَّا الطرف الثاني فسيأتي تحقيقه وتقريره.

قَال أبو هاشم: والكلام في نفي إِله ثانٍ علم لا معلوم له، وكذلك العلم بنفي الحاجة والرؤية وتشبيهه تعالىٰ.

قال الإِمام المهدي عليه السلام: وهو الحق، وإِلاَّ لَزِم فيمن عَلم ذاته تعالىٰ أن يعلمَ نفي الثاني.

وقال أبو علي: بل العلم بذلك علم بذاته تعالىٰ، بمعنىٰ أن معلوم هذا العلم هو الذات المقدسة علىٰ نفي المشَابهة ونفي الثاني له تعالىٰ.

قلت: هذا هو الأظهر، وما أبعد علم لا معلوم له، فإن مما كاد يلحق بالضروريات استحالةُ وجود علم لا متعلق له، ولعل حجة أبي هاشم أنا لو

جعلنا العلم بنفي الثاني عِلماً له معلوم يتعلق به العلم فإما ذاته تعالىٰ لَزم ما أورده الإمام عليه السلام أنَّ مَن علم الذات علم نفي الثاني، وإمَّا ذات ذلك المنفي لَزم ثبوتُها؛ إذ لا يتعلق العلم إلا بثابت، ولا قائل بثبوت ذات الثاني وإلاَّ انتقض المقصود من عقد المسألة، ولأن القائلين بثبوت الذوات في القدم إنما يقولون به فيما علم الله تعالىٰ به أنَّه سيوجد، وليس هذا منه، وإمَّا أن يتعلق بغيره تعالىٰ مِن سائر الموجودات فَهو إذاً متعلق بما هو أجنبي عن الباري تعالىٰ وعن الإله المنفي، فيصير كالعلم بأن زيداً مثلا ليس بأعمىٰ ولا أعرج هو نفس العلم بأن عَمْراً أعمىٰ وأعرج، وهذا معلوم البطلان، فإذا بطلت الثلاثة التقادير ولا رابع لها ثَبت أن العلم بنفي التشبيه ونفي الثاني علم لا معلوم له.

ويمكن الجواب علىٰ هذا بأن يقال: ما أنكرتم أن العلم بنفي الثاني ونفي التشبيه يتعلق بذاته تعالىٰ علىٰ الخلو عن المشابهة وعن جواز إله ثان، ولا يلزم ما ذكرتم أن مَن علمَ ذاتَ الباري علمَ نفيَ الثاني سيما علىٰ أصلكم في المسألة التي ذكرتموها قبل[1] هذه أنَّه يصح أن يعلم الله تعالىٰ من وجه ويجهلَ من وجه آخر، فهلا قلتم: يصح أن يعلمَ ذات الباري تعالىٰ مَن لم يكن قد نَظَر في نفي الثاني ونفي المشابهة، ومتىٰ نظر فيهما وعلمهما كان علماً بالله تعالىٰ مِن الوجه الآخر، فتعلق العلم حينئذ بذاته تعالىٰ، وقد صحح هذا النجري رحمه الله، وحكىٰ رجوع الإمام عليه السلام إليه.

وبعد، فما أنكرتم من تصحيح الاعتبار الثالث، وهو أن يتعلق العلم بنفي المشابهة ونفي الثاني بغيره تعالىٰ مِن سائر الموجودات بِأن يقال: هو علمٌ يتعلق بجميع الموجودات من أنها لا يشابهه تعالىٰ شيء منها، ولا يصح أن يكون شيء منها معه إلهاً آخر، وهذا وجه صحيح لا مانع منه ولا بعد فيه، إلا أن الكلام لَمَّا

(١) يعني: في القلائد.

كان في مسائل التوحيد مسوقاً للعلم بالله تعالى قلنا: إن ما ذكره أبو علي هو الأظهر؛ إلحاقاً لهاتين المسألتين[1] بمسائل الباب؛ ولأنه السابق إلى الفهم عند تحرير الكلام فيهما.

إن قيل: أليس أن العلمَ باستحالة الجمع بين الضدين والنقيضين علمٌ لا يتعلق بمعلوم؛ إذ لا وجود للضدين والنقيضين ولا ثبوت لهما عند مثبتي الذوات في العدم، وإذا كان كذلك فكذلك فيما ذكرنا من المسألتين المذكورتين.

قلنا: لا نسلم أنه علمٌ لا معلومَ له، فإن العلمَ باستحالة الجمع بين الضدين والنقيضين مركبٌ من العلم بوجودِ أحد النقيضين أو الضدين وعدم إمكان مجامعة نقيضه أو ضده له، فصار عِلماً متعلقاً بمعلوم له موجود أحد شقيه، معلوم انتفاء الآخر عنه، وهذا واضح. ولا يقال: لا جدوى تحت هذه المباحث، فإن الكلام لا يخلو عن الإفادة، ولا يقوى على استخراج المقاصد والمسائل إلا من أَتعب نفسه في المبادئ والوسائل، ولا يظفر بالدر الخالص إلا مَن غاص مع كل غائص، ومَن زهد عن الاصطياد من الخضم الصافي كان صيده ما جزره البحر من الميت الطافي.

ماذا على من نالَ أسبابَ العُلَى ... أن أتعبَ الكَفَّينِ في إمساكِها
حتى ارتقى العَلْيَا وصارت ذاتُه ... فوق الأُلَى ظَنُّوه في إنهاكِها
وغدا وقد نالَ المُنَى من بعدِ أنْ ... زال العنا قد حَلَّ فوقَ سِماكِها

أيا صاحبي إلى المعالي شمرا ... كي تعطيا في الحشر خير صكاكها
دعا الجدال بغير حق واجنح ... إن الهوى في النفس شر شباكها
واستهديا الرب الكريم طريقة ... من لطفه كي تسعدا بملاكها

---

(١) وهما: نفي مشابه له تعالى، ونفي إله ثانٍ معه.

واستمطرا النو النضير مطيره ... وتوخيا للنفس خير فكاكها

فخذا النصيحة أو دعاها علها ... يحظى بها من مر عند سكاكها

ثم اتركان وللملامة قصرا ... فالنفس طامحة إلى إدراكها

فأنا بشغل عنكما لما احتوت ... مني الذنوب النفس في شعباكها

لكن حسن الظن أقرب حيلة ... من بعد نزع النفس عن إشراكها

والعدل والتوحيد ثم سره ... السَّراقي البراق فمر في أفلاكها

وإمامة الآل الكرام بحقها ... وعداوة الساعين في إنهاكها

وضع ما اتفقوا على إثباته ... أو نفيه فادرجه في أسلاكها

هذا هو الذخر الذي لا غيره ... ترجى نجاة النفس عن إضناكها

في يوم تنفطر السماء لهوله ... تنهد عنه الأرض عن إدراكها

يكسى الوليد الشيب فيه مبادراً ... وضع الحبالى حملها لفكاكها

وهناك تذهل كل نفس مرضع ... عن مرضع تركته عن إمساكها

فاسأل من الله الكريم وقاية ... يعطيكها يوم الجواز صكاكها

واثني الصلاة مع السلام على النبي ... وآله ما اهتز غصن أراكها

ثُمَّ أخذ عليه السلام في الاستدلال على أنه تعالى لا ثاني له في الإلهية بدليل العقل، وأردفه بدليل النقل؛ لأن هذه المسألة يصح الاستدلال عليها بالسمع كمسألة الرؤية؛ لعدم توقف صحته عليها- فقال: **(لِأنه)** والضمير يعود إلى الشأن **(لو كان معه)** سبحانه وتعالى **(إله ثان لَوجب)** لهذا الإله الثاني المفروض **(أن يشاركه سبحانه في جميع صفات الكمال على الحد الذي اختص بها)** ولعل صواب العبارة: «الذي اتصف بها»؛ لأنه مع تقدير وجود الثاني واتصافه بها لا اختصاص، لكنه قد تسومح عند أهل الفن بأن يريدوا بالاختصاص مطلق الاتصاف فلا مشاححة. والحد الذي اتصف بها هو أَنَّه قادر على جميع

المقدورات، عالمٌ بجميع أعيان المعلومات، حي دائم لم يزل ولا يزول، ويكون ذلك لذاته كما مر تحقيق جميع هذه الأطراف **(ولو كان كذلك لكان هذا)** الإله الثاني المفروض ثبوته **(على)** كل **(ما قَدَر عليه)** الله سبحانه **(قادراً)** فيكون كل مقدور لله سبحانه مقدوراً لهذا الإله الثاني؛ لأن كلا منهما والحال ما ذكر قد صار قادراً لذاته، فلا يختص بمقدور دون مقدور.

ويرد هاهنا سؤال تَنهد له أركان هذا الاستدلال، ويضعف معه التعويل على مجرد الإجمال، حتى يعرف جوابه بالتحقيق والاستفصال وهو أن يقال: إن من أصولكم أو أكثركم إحالة مقدور بين قادرين، فَلِمَ جعلتم الاستدلال هاهنا مبنياً على صحته فقلتم: لو كان ثَمَّ إله ثانٍ لكان قادراً على جميع ما قدر عليه الله، وهلا قلتم: إن هذا التقدير محال، ومع تقدير كونه محالاً فغايته الدلالة على أنَّ هذا العالَم مقدور الله تعالى، فَلا دلالة في هذا الدليل على نفي إلهٍ ثان ومقدور ثان، فلا يتم الدليل المذكور لمطلوبكم.

والجوابُ والله الهادي إلى أوضح المبادي وأوفق المقاصد لِلساري أَن يقال: إنما المحالُ في مسألة مقدورٍ بين قادرين على القول به وقوعُ ذلك المقدور وبروزه إلى الخارج كذلك، بمعنى أنه صادر منهما معاً كما ستعلم ذلك من كلام المؤلف عليه السلام الآتي في تمام الاستدلال، والاستدلالُ المذكور في صدر المسألة مِبني على التقدير دون الوقوع، ولا فرق في صحة الأدلة بين أن تبنى على الوقوع أو على التقدير، سيما فيما كان المطلوبُ فيه من الاستدلال هو النفي لِما يدعي الخصم إثباته، ألا ترى أن الاستدلالَ على نفي الحاجة مبني على أن تقدير وقوع الحاجة في حقه تعالى يَلزمُ منه جوازُ المنفعة والمضرة عليه سبحانه، ولم يكن مبنياً على وقوع الحاجة، وكذلك الاستدلال على نفي الظلم عنه تعالى مبني على أنا لو قَدَّرْنا وقوع الظلم منه تعالى لَدلَّ على الجهل بقبحه أو الحاجة إلى فعله، فجعلنا الدلالة مبنية على تقدير وقوع الظلم لا على نفس وقوع الظلم؛ لأنه يعود من

الغرض المقصود نفيه إلى إثباته؛ فلا يستقيم تحرير الاستدلال على التقدير دون الوقوع، فكذلك مسألتُنا نقول فيها: إن الدليل مبني على تقديرٍ أن كل ما قدر عليه الله تعالى فالإله الثاني قادر عليه، ثم نستدل على صحة هذا التقدير بأن نقول: إن هذا الإله الثاني يجب أن يكون قادراً لذاته وإلاَّ خرج عن كونه إلهاً، هذا خلف[1]، فلا بد أنه قادر لذاته، ثم نقول: ومن شأن القادر لذاته أن لا يعجزه شيء، فيجب أن يقدر على كل ما قدر عليه الله سبحانه **(ولو كان كذلك لجاز عليهما التَّشاجر والتَّنازع، ولصح بينهما التَّعارض والتَّمانع)** إذ مِن شأن كل من قدر على شيء أن يفعله إِذا علم المصلحة في فعله على الوجه الذي تعلقت المصلحة بفعله من الاختصاص بوقوعه على صفة دون صفة، ووقت دون وقت، ومكان دون مكان، فيصح حين أن يريدَ أحدهما وقوعه على وجه أن يريد الآخر وقوعه على الوجه الآخر، فيؤدي ذلك إلى التشاجر والتعارض والتنازع المفضي إلى ما هو المحال بالذات، وهو التمانع وعجز الجميع، أو ما هو مثله من المحالات، كما أوضح الجميع عليه السلام بقوله: **(ولو قَدَّرْنَا وقوع هذا الجائز)** أي: المفروض جوازه، ومِنْ هذا يعلم أن الدلالة مبنية على التقدير كما مر في جواب ذلك السؤال.

فإن قيل: أليس إن التقدير المحال محال، فكيف تثبتون الأدلة على تقدير المحالات؟

قلنا: المحالُ هو وقوع المحال لا تقدير وقوعه، فقولهم: تقدير المحال محال ليس على ظاهره، بل مُؤَوَّل على حذف مضاف، وهذا السؤال وجوابه قد علم من الأول، إلا أنا استحسنا إِيراده لأنه واردٌ على قولهم: تقدير المحال محال. والأولُ هو وارد على قولهم: مقدور بين قادرين محال، زيادة في إزاحة ما يعرض من الإشكالات.

---

(١) أي: باطل.

(و)حينئذ فيقال: لو قدرنا ذلك **(لأدى)** هذا التقدير **(إلى)** وقوع **(ما لا يجوز)** ولا يتصور في العقل وقوعه ولا صحته من أحد ثلاثة أمور كلها مستحيلة:

الأول: ما ذكره عليه السلام بقوله: **(من اجتماع الضدين من الأفعال)** المتنافية والمتناقضة، بأن يريد أحدهما إيجاد شيء والآخر إعدامه، أو إحياء زيد والآخر إماتته، فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة، أو حياً ميتاً في حالة واحدة، وذلك محال لا يُتصور وقوعه في الخارج.

الثاني والثالث أشار إليهما عليه السلام بقوله: **(أو عجز القديم عن المراد)** وذلك أنّا إن قدرنا أن كلاً منهما بلغت قادريته إلى منع الآخر عن إيجاد مراده لزم التمانع الذي فيه ارتفاع النقيضين، وارتفاع النقيضين محال كاستحالة اجتماعهما، وإن قدرنا أن أحدهما بلغت قادريته إلى منع الآخر فذلك مع تقدير أن الآخر إله قديم مثله قادر على كل شيء محال أيضاً، فلا يمكن الانفصال عن لزوم وقوع أحد هذه المحالات إلا برفع القول المؤدي إليهما، وهو الإله الثاني الذي أدى تجويزه إلى أحدها.

ويرد على هذا سؤال، بأن يقال: إنهما حكيمان، فلا يصح تقدير اختلافهما، فيجب أن يتفق مراداهما في وجه الحكمة، فلا يصح الاختلاف المبني عليه الدليل المذكور.

والجواب والله الموفق للصواب: أن وجوه المصلحة والحكمة قد تكون في بعض الأشياء متفقة بالنسبة إلى أوقات وأماكن متعددة كل منها مساوٍ للآخر في الحكمة والمصلحة على سبيل البدل، وكذلك قد تكون المصلحة والحكمة متفقة ومستوية بالنسبة إلى أوصاف متضادة من سواد وبياض وحياة وإماتة، وحينئذ فلكل منهما أن يختار ويريد خلاف ما اختاره وأراده الآخر ولا يخرجه ذلك عن كونه حكيماً.

فإن قيل: فالتنافي واستحالة وجود مراد كل منهما وجه يجب لأجله أن لا يختلفا، سيما مع كونهما حكيمين، فإن الحكيم لا يريد المحال، فيجب أن يتفقا

على ترك ما يؤدي إليه وهو الشجار ويفعلا ما رأيناه من هذا العالم معاً بالاتفاق، أو كل واحد منهما يفعل بعضَه ولا منازعة ولا اختلاف.

قلت: هذا السؤال هو أشد قادح يرد على هذا الدليل، والقرشي والنجري رحمهما الله تعالى تكلما في السؤال الذي قبله وجوابه بمعنى ما ذكرناه، ولم يعقباه بهذا السؤال مع أنه مستنتج عما قبله، فإذاً لا يكمل الجواب عن السؤال السابق حتى يقرر الجواب على هذا السؤال اللاحق، فينبغي حينئذ تجديد النظر في كيفية الجواب على هذا السؤال، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: لَو قدرنا صحة ذلك لم يفترق الحال بين أن يسند العالم وإحداثه إلى فاعل واحد كما نقوله، أو إلى اثنين كما يقوله السائل، وحينئذ فلا طريق إلى العلم بالفرق بينهما وتصحيح العلم بكونه عن اثنين إلا لو وجدنا بعضه يستحيل على الله تعالى أن يفعله، ومن المعلوم أنا لم نجد شيئاً في هذا العالمِ إلا وقد أمكنَ إسناده إلى الله تعالى، فإثبات إله غيره إثبات مالا طريق إليه، وفي ذلك فتح لباب الجهالات.

ولا يصح أن يقال: يفترقان بالذات؛ لأن مع فرض كون الآخر مثله تعالى ليس بجسم ولا عرض لم يعقل بماذا ينفصل أحدهما عن الآخر ولا بالجهة؛ لأنها من توابع الجسم، ولا بالإرادة؛ إذ لا دلالة على الاختلاف والافتراق فيها إلا لو وجد الاختلاف والتشاجر، والسؤال مبني على عدمه، فيسقط السؤال من أصله، وينخلع الإشكال من مفصله.

وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى إبطال جميع المحالات اللازمة على سبيل البدل من تقدير إله آخر مع الله تعالى بقوله: **(وكل ذلك)** من اجتماع الضدين أو عجز القديمين معاً أو أحدهما مع القول بتماثلهما وثبوت إلهية كل منهما **(محال يتعالى عنه ذو الجلال)** وقد نبه الله سبحانه وتعالى عباده على إعمال هذا الدليل العقلي، وأنه لابد من حصول الاختلاف والفساد مع القول بإله ثان بقوله تعالى: (**﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾**)، قال في الكشاف: وُصُفِت الآلهة بـ«إلا» كما تُوصفُ

بغير لو قيل: غير الله. وقال أحمد: معناه لو كان فيهما آلهة غير الله شركاء لله لفسدتا.

قلت: فظهر من كلامهما أن «غير» ملاحظ معناها في المقام، وحينئذ فيقال: فما النكتة في العدول عنها والتعبير بـ«إلاَّ» مع أن المعنى مع غير أوضح في إفادة المطلوب؟ ولم يذكرا تلك النكتة فلتتأمل. ويمكن أن يقال في ذلك -والله أعلم-: إن في العدول إلى الإتيان بلفظ «إلا» الإشارة إلى المعنيين اللذين هما المقصودان من التوحيد والاستدلال بالدلالة عليه، أحدهما: نفي إلهية جميع ماعدا الله تعالى، وثانيهما: إثبات إلهية الله تعالى، وهذان المعنيان لا تعطيهما «غير» لو عبر بها إلا إذا كانت استثنائية لا وصفية، فأما «إلا» فهي تعطيهما بكل حال؛ لأنها لم توضع إلا للاستثناء فلا تخرج عنه، وإن أريد بها مع ذلك الوصفية فلا تنافي بينهما، بخلاف «غير» فإنها قد يراد بها الوصف فقط من دون استثناء، تقول: «هذا أمر غير عسير وغير ممتنع»، ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾ [المدثر١٠]، وقد يراد بها الاستثناء، فدلالتُها عليه مع إتيانها لغيره مَحتملَةٌ، ودلالة «إلا» عليه غير محتملة؛ لارتفاعه؛ فتكون الدلالة «بإلاَّ» قطعية «وبغير» ظنية، فعدل عن التعبير «بغير» إلى التعبير «بإلا».

فإن قيل: فما ثمرة القول بأنها ضمنت الوصف مع الاستثناء كما تُفهمه عبارة الزمخشري، أو أنها بمعنى «غير» كما هو صريح قول أحمد، وما الفرق بين قوليهما؟

قلت: أما الثمرة في ذلك -والله أعلم- فلأنها لو لم يلاحظ فيها معنى «غير» لصار تقدير الكلام: لو كان فيهما آلهة ليس فيها الله لفسدتا، لكن فيهما آلهة معها الله فلم تفسدا؛ لأن «لو» تفيد امتناع مدخولها المثبت المقيد على حسب ما هو عليه من القيد وثبوته من دون القيد أو انتفاءه رأساً، ثم يترتب الجواب في الاستثناء بعدها بلكن بنقيض المذكور في جواب «لو»، تقول: لو جاءني زيد إلا راكباً، أو راكباً، أو غير راكب لأكرمته، لكنه جاءني راكباً فلم أكرمه في الأول والثالث، أو لكنه جاءني غير راكبَ فلم أكرمه في الثاني، أو لكنه لم يجئني فلم

أكرمه إن انتفى المجيء من حيث هو، ووزان ما نحن فيه من معنى الآية الكريمة هو الأول؛ لأنك استثنيت الإكرام حال مجيئه راكباً إن ثبت المجيء، فينتفي الإكرام في حال مجيئه راكباً أو لو عدم المجيء بأصله، فكذلك الآية لو لم يكن في «إلا» معنى «غير» وهو الوصفية، فينتفي الفساد في صورتين: إذا ثبتت آلهة معها الله أو انتفى الجميع، ولكون هذان المعنيين معلومي البطلان، ولا يندفعان إلا بالقول بأن «إلا» ملاحظ فيها معنى «غير» وهو الوصفية، أو هي بمعناها وهو الوصفية- قيل فيها ذلك، وصار تقدير الكلام حينئذ: لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، لكن ليس فيهما آلهة إلا الله فلم تفسدا.

وأمَّا الفرق بين كلام الزمخشري حيث قال: وصفت الآلهة بـ«إلا» كما توصف «بغير» لو قيل: غير الله، وَبين كلام أحمد أنَّ معناه: لو كان فيهما آلهة غير الله شركاء لله، فربما يتوهم مَن ليس له تأمل ومعرفة لموارد الألفاظ أَن ليس بينهما فرق مع أن بينهما فرقًا ظاهرًا ومعنى باهرًا، وذلك أن في عبارة الزمخشري يستفاد معنيان باهران ومطلوبان زاهران:

أحدهما: انتفاء الصورتين المترتب على كل واحدة وقوع الفساد، وهما وجود الآلهة معها الله أو انتفاء الجميع، بخلاف كلام أحمد فَلا يفيد إلا انتفاء الأولى فقط، ألا تراه يظهر منه عدم ملاحظة الثانية والاقتصار على ملاحظة الأولى بقوله: معناه لو كان فيهما آلهة غير الله شركاء لله.

وثانيهما: أن على كلام الزمخشري صار التقدير كما ذكرناه: لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، لكن ليس فيهما آلهة إلا الله فلم تفسدا. وعلى كلام أحمد صار التقدير: لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، لكن ليس فيهما آلهة غير الله فلم تفسدا. فالاستثناء في كلام الزمخشري أفاد إثبات إلهية الله تعالى ونفي إلهية ما عداه سبحانه وتعالى، وكلام أحمد إنما يفيد نفي إلهية ماعدا الله تعالى، فأما إثبات إلهيته تعالى فلا تفيدها تلك العبارة؛ لأن المستثنى بغير في حكم المسكوت عنه

وليس في حكم المثبت له ما نفي عن المستثنى منه، وإن سلم فمع احتمال خلافه، تقول: «جاء القوم إلا زيد» بمعنى: إلا زيد فلم يجيء، أو «ما جاء القوم إلا زيد» بمعنى: فإنه جاء، بخلاف غير، تقول: «جاء القوم غير زيد» فيحتمل أن المعنى جاء القوم المغايرون لزيد، فليس فيه إفادة نفي مجيء زيد؛ لأنك أردت وصفهم بمغايرته واقتصرت على الإخبار عنهم بالمجيء لتحققه لديك بالنسبة إليهم دونه، ويحتمل أنك أردت استثناءه منهم وأردت نفي المجيء عنه، لكن ليست الدلالة على ذلك صريحة كما لو أتيت بـ«إلا»، سيما فيما إذا كان الاستثناء من مثبت كما مُثِّل، وأما إذا كان الاستثناء من منفي كقوله تعالى: ﴿فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ﴾ [هود٦٣]، وكما لو قلت: ما جاءني القوم غير زيد- فالاستثناء مع ذلك أظهرُ من الوصفية المحضة، أي: المجردة عنه[1]، لكن لا يخرج عن الاحتمال، فلله در إمام المفسرين لآي الكتاب، وهمام المتدبرين لِما انطوت عليه من الأسرار التي تخفى على كثير من ذوي الألباب.

وفي معنى الآية المذكورة وأصرح في الدلالة على لزوم الاختلاف لو كان معه تعالى إله آخر، واستحالة وجود مراد الجميع- قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون٩١]، قال عليه السلام: **(ولقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾)** [الرعد١٦] «أم» عاطفة للجملة على ما قبلها، وهو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾، فيكون تقدير الكلام: أم هل جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، ليس الأمر كذلك **(﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾)** [الرعد١]، والقهار: مبالغة في القاهر، كفعال في فاعل، وقد مَرَّ

---

(١) أي: الاستثناء.

أنه بمعنى القادر، ويمكن أنه بمعنى القادر مع الغلبة والقهر لمن ناواه، لا مجرد الوصف بالقادرية، فيكون أبلغ من القادر المطلق.

ووجهُ الاستدلال بهذه الآية أنَّ الاستفهام الإنكاري يفيد النفي والإنكار على من ادعى ثبوت ذلك المنفي، فيكون المعنى من الآية الكريمة كما انتفى أن يستوي الأعمى والبصير وأن تستوي الظلمات والنور كذلك ينتفي أن يخلق الشركاء الذين ادعوهم معه تعالى خَلقاً كخلقه فتشابه الخلق عليهم، فإذا انتفى ذلك فقل: الله خالق كل شيء من أجسام السماوات والأرضين وما فيهما من الأجسام والأعراض الضروريات وسائر المخلوقات، كالحيوانات والأرزاق وغير ذلك، فعبر عن الجميع بقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَىءٍ﴾، فَلم يخرج من العموم الذي اقتضاه «كل» المضافة إلى أعمَّ النكرات وهو لفظ «شيء» إلا ما خصصه العقل، وهو ذاته المقدسة إجماعاً؛ لاستحالة أن يكون من مخلوقاته تعالى، وإلا أفعال العباد؛ إذ لو كانت من مخلوقاته تعالى لَمَّا كان للتوبيخ والإرشاد إلى الاستدلال وإسناد الجعل إلى المشركين معنىً، وهذا واضح، فقاتل الله أهل الجبر كيف يقلبون التخصيص والتعميم في هذه الآية وأمثالها على حسب أهوائهم ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص٥٠]، فيستدلون بالعموم على خلق أفعال العباد التي قضت الأدلة الخارجة بخروجها من العموم المذكور، مع أنها أدلة عقلية ونقلية لا يمكن دفعها ولا تأويلها، ويخصصون منه القرآن والإرادة والكراهة وسائر المعاني التي ادعوا قدمها مع الله تعالى، مع أن الثلاثة الأُول قد قامت الأدلة القطعية عقليها ونقليها على أنها محدثة وأنها من جملة أفعاله تعالى المخلوقة، وتناولتها الأدلة عليها بخصوصها، وسائر المعاني قد قضت الأدلة أن لا وجود لها في الأزل كما مر تحقيق ذلك، فذرهم وما يفترون، واحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون.

وفي معنى الآية المذكورة وأصرح منها في الدلالة على العدل والتوحيد قولُه تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ [فاطر٤٠]، فرتب سبحانه وتعالى الدلالَة في هذه الآية على نمط استدلال المتكلمين في تقديم الدليل العقلي على السمعي، وقدم الأقربَ إليهم وإلى قطع شغبهم فقال تعالى: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الأَرْضِ﴾ لَمَّا كانت الأرضُ وما فيها أقربَ إليهم، وأتى بـ«ما» العامة لما يَعقِل وما لا يَعقِل ليتناول جميع المخلوقات، ثم قال: ﴿مِنَ الأَرْضِ﴾ ولم يقل: في الأرض؛ ليفيد أن تلك الأصنام وغيرها مما ادعي إِلَهِيّتُه لَمْ تخلق شَيئاً لا في الأرض ولا من الأرض، ولم يجعل الكلام في ذلك مبنياً على مجرد الدعوى، بل جعل معه دليله القاطع على صدقه، بأن تحداهم وأرشدهم إلى الدليل النافع فقال: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا﴾، فلمَّا لم يروه شيئاً في الأرض ولا من الأرض مخلوقاً لآلِهتِهم نَقَلَ الكلام في الحجاج إلى الأبعد عنهم، وهو العالَم العلوي، فقال: ﴿أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ أي: أم هل لهم مشاركة في أحوال السماوات من إنزال الأمطار منها، وتسيير الشمس والقمر والنجوم والبروج والأفلاك؟ ولَمَّا لم يكن شيء مما ذكر من الدلالة العقلية يكون لهم متمسكاً أَرخَى لهم العنان على ما هي القاعدة في المحاججة، فانتقل معهم إلى المطالبة بما معهم من الدلالة السمعية إن كان معهم شيء منها فَقال: ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ﴾، وَلَمَّا كانت الأدلة السمعية من حيث هي بَينَ محكم ومتشابه وظاهر ومتأَوَّل وصريح واقتضاء وغير ذلك من أقسام الدلالة المذكورة في مواضعها بَالَغَ معهم في إرخاء العنان فقال: ﴿فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ﴾، وَنكَّر[1] البينةَ ليعم أيَّ بينةٍ كانت من الدلالات المعتبرة في الخطاب، ووصف البينة بأنها منه –أي:

---

(١) الأوجه: نَكَّرَ إيضاحا للسياق، ولعله تصحيف من الناسخ.

من الكتاب- ليشير إلى أنه لا اعتماد على كلام غيره تعالى من الأكاليم التي يزخرفها بعضهم لبعض، ثم ختم الآية بهذا المعنى صراحة فقال: ﴿بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلا غُرُورًا﴾، فسبحان الله ما أبلغ حجج الله وأجل معاني كلام الله. ومثل هذه الآية قولُه تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنْ الأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ اِئْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف٤].

فإن قلت: قد وضحت الدلالة من هاتين الآيتين على التوحيد، فمن أين دلالتهما على العدل وإن لم نكن بصدده، لكن قد ادعيت في أول الكلام عليهما دلالتهما على العدل مع التوحيد، فَبَيِّن تمام مُدَّعَاك على ذلك؛ لأن تلك التوجيهات التي ذكرت لا مدخل لها في العدل، لأنه يصح من القائلين بخلق الأفعال أخذهم دلالتها على التوحيد كما ذكرت؟

قلت: دلالتُهما على العدل من حيث إن الله عز وجل أمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم يحاجج المشركين بتلك المحاججة المذكورة، ويرددها على تلك المراتب المصدورة؛ ليخرجوا بتلك المحاججه عما هم عليه من القول بإِلَهِيَّتِهَا واتخاذها شركاء لله تعالى يعبدونها من دونه تعالى، وهذا لا يستقيم إلا إذا كانت أفعالُهم منهم، والتحدي المأمور به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والمحاججة على تلك المراتب التي ذكرها الله له منه وفعله، ولو كانت الأفعال مخلوقة في المشركين من الله تعالى لما كان لهذا الكلام معنىً، ولما صح أن يأمرَ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بمحاججتهم ومكالمتهم؛ إذ ذلك فعله تعالى بهم وإيجاده فيهم، وأَمْر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بمحاججتهم لا ثمرة له حينئذ، ولأن من جملة مخلوقاته تعالى محاججة الرسول إياهم فَلا حاجة للأمر بها، بل إن شاء تعالى أوجدها فيه صلى الله عليه وآله وسلم من دون أمر بها، وإِنْ شَاءَ لم يوجدها فيه، وإن شاء أوجد فيهم التوحيد ونفى عنهم الشرك، وإن شاء أبقاهم عليه؛ فهذه الدلالة من جهة اللزوم العقلي لو كانت الأفعال من

الله تعالىٰ، وأما من جهة اللفظ فلأنه تعالىٰ قال لرسوله ﷺ: ﴿قُلْ﴾ وقال: ﴿شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ﴾، وقال: ﴿أَرُونِي﴾، وقال: ﴿خَلَقُوا﴾، يعني: لو كانوا آلهة، وقال: ﴿ائْتُونِي﴾، وقال: ﴿بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ فأسند جميع هذه الأفعال إلىٰ غيره تعالىٰ، حيث أسند بعضها إلىٰ الرسول ﷺ وبعضها إلىٰ المشركين، وسماهم ظالمين، وسمىٰ مواعيدهم غرورا، ولو كانت من الله لما كانت غرورا؛ لأن وعده الحق، وهكذا دلالة سائر آي القرآن الكريم علىٰ العدل، حتىٰ قال القرشي رحمه الله: إنَّ مَا من آية من فاتحة الكتاب إلىٰ خاتمته إلا وفيها دلالة علىٰ العدل وبطلان الجبر.

قال عليه السلام: **(فبيَّن)** سبحانه وتعالىٰ بالآيات المذكورات وغيرها من الآيات الدالة علىٰ التوحيد **(أَنَّ هذا الخلق يشهد بإله واحد)** وهو الله تعالىٰ لا غيره **(وأنه ليس هناك)** أي: في السماوات والأرضين وما بينهما من أصناف العالم، فليس فيه **(خلق ثانٍ يشهد بإله ثانٍ، وهذا واضح، فإن هذا العالَم)** وهو اسم شَامل لكل ما عدا الله سبحانه وتعالىٰ من السماوات والأرضين وما بينهما مِن جميع المخلوقات الجن والإنس والملائكة وجميع الحيوانات والنبات وكل شيء سِوىٰ الله تعالىٰ **(دليل علىٰ إله واحد)** لا شريك له **(وهو الذي أرسل الرسل، وأوضح السُّبُل)**

وقد أشار عليه السلام إلىٰ دليل يذكر في المسألة غير دليل التمانع المذكور، وتحريره أن يقال: لو كان ثَمَّ إله آخر مع الله تعالىٰ لَوجب أن يدل علىٰ نفسه، ولرأينا فعله متميزاً عن فعل غيره، ومعلوم أنه لم يقع ذلك، فلما لم يقع دل علىٰ عدمه، وقد تضمن هذا الدليل قول أمير المؤمنين وإمام المتكلمين قوله مخاطباً لولده الحسن عليهما السلام: واعلم يا بني أنه لو كان لربك ثان لأتتك رسله، ولرأيت آثار صنعه وملكه وسلطانه، ولكنه إله واحد لا شريك له، أو كما قال صلوات الله عليه.

دليلٌ آخر ذكره الحسين بن القاسم عليهما السلام، حكاه عنه شيخنا صفي الإسلام رحمه الله، وهو أنه لو كان مع الله تعالىٰ إله ثان لم يخل: إمَّا أن يكونا مجتمعين أو

مفترقين، وأيهما كان لزم الحدوث، فَلا يصح أن يكون معه تعالى إله غيره.

قلت: وهذا الدليلُ يمكن أن يُعترض بأَن يقال: إنما كان يلزم ذلك -أعني الاجتماع أو الافتراق- لَو كانا جسمين؛ لأن ذلك من خواص الأجسام، فَأَمَّا مع القول بأن الإله لا يصح أن يكون جسماً ولا عرضاً كما هو المقرر في المسألة حسبما مر في فصل نفي التشبيه فلا يرد ما ذكر، لكن يحرر هذا الدليل على وجه يسقط معه الاعتراض المذكور، وهو أن يقال: لو كان معه إله ثان فَإِمَّا أن يمتاز عنه أَو لا، إِنْ لم يمتز كانَ القولُ به باطلا، بل آيلاً إلى نفي الثاني وهو الذي نقول، وإِنْ امتاز فَإما بالذات لم يعقل؛ حيث إنّ كلا منهما ليس بجسم ولا عرض فَيمتاز بالجهة، وإما بالوصف فَليس إلا أنّ كلاً منهما مع القول بإِلَهِيَّتِهما قادر على كل المقدورات، عالم بكل المعلومات، حي دائم لِذاته، فلا يصح التمايز بذلك، وإمّا بوصف غير ذلك فَلا يعقل، فلا يصح القول حينئذ بإِله غيره تعالى إلا لو حصل اختلاف وتشاجر وفساد، ولم يحصل، فَعُلمَ عدمُ وجود إله غيره تعالى.

دليلٌ آخر: لو جوزنا إلهاً ثانياً لجوزناه ولا حاصر، فيصح تجويز ثالث ورابع إلى مالا نهاية له بِحَدٍّ ولا يدرك بِعَدٍّ، وهذا أدخل من السفسطة في الجهالة، وَأَعرق من كل قولٍ في الهوس والضلالة.

دليل آخر ذَكَرَه الإمام الحسن بن علي بن داود عليه السلام، حكاه عنه في شرح الأساس، قال عليه السلام ما معناه: لو كان ثَمَّ إله آخر مع الله تعالى مع كون الله تعالى قد أَخْبَرَ في كتبه وعلى أَلْسِنَة رُسله أَنَّه تعالى ليس له ثان: فإما أن يكون هذا الثاني عالماً بأن الله تعالى أخبر بأنه ليس له ثان ولم ينكر ذلك، ولا فعل ما يدل على التكذيب، أَوْ ليس بعالم، الثاني يلزم عليه الجهل، والأول إما أن يترك الإنكار وفعل ما يدل على التكذيب مع القدرة على ذلك كَان تَاركاً لِماَ يجب من جهة الحكمة، أو مع عدم القدرة كان عجزاً، وأيما كان من التقادير المذكورة كان منافياً لِلإلهية، فلا يصح القول بِالإله الثاني لما ذكر، ولِما يلزم من الكذب على الله

تعالىٰ وعلىٰ ملائكته ورسله وكل من دان بتوحيده.

قلت: وهذا دليل جيد لا غبار عليه، ولكنه مبني علىٰ القول بالعدل، فأما علىٰ القول بالجبر وتجويز فعل القبائح علىٰ الله تعالىٰ، وإنكار التحسين والتقبيح العقليين كما هو مذهب المجبرة- فلا يتأتىٰ هذا الدليل فتأمل، اللهم إلا أن يتوصل المجبرة إلىٰ تصحيحه علىٰ أصلهم الباطل بأن يقولوا: إن الكذب وإن جازَ علىٰ الله تعالىٰ لِكونه غير منهي عنه ولا يدرك العقل جهة قبح في فعله تعالىٰ فهو لا يجوز علىٰ الأنبياء والملائكة وجميع الأمة؛ لأنه قبيح منهم لأنهم منهيون عنه، وفي تجويز إله ثانٍ والقول به تكذيب لهم، ولزوم الكذب في خبرهم ودينهم بأنه تعالىٰ إله واحد، فَلا يجوز القول به لذلك، لا لكون الكذب يقبح من الله تعالىٰ- كان العذر حينئذ أقبح، وصار التنصل عن الباطل بما هو[1] أفضح.

(وما يدل علىٰ ذلك) من الأدلة السمعيَّة قوله تعالىٰ: (**﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾**) [محمد١٩]، **(وقوله)** تعالىٰ: (**﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ) لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾** [آل عمران١٨]، **(وقوله)** تعالىٰ: (**﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ) لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ﴾** [البقرة١٦٣]، **(وقوله)** تعالىٰ: (**﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**) [الإخلاص١]، إلىٰ قوله: **﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾** [الإخلاص٤]، فَإِنَّ هذه الآيات وغيرها من آي الكتاب الكريم مصرحةٌ بذلك، وهي واردة في الكتاب العزيز علىٰ ضربين:

منها: ما هو مثير ومنبه علىٰ دفائن العقول كالآيات المذكورة أَوَّلاً في المتن والشرح.

ومنها: ما ليس كذلك.

---

(١) من حيث إنه مبني علىٰ تنـزيه الملائكة والأنبياء عليهم سلام الله عن الكذب دون الباري تعالىٰ. (من هامش الأصل).

فالأول يصح الاستدلال بِه على جميع مسائل التوحيد التي مر ذِكرُها، والثاني لا يَصِحُّ الاستدلال بِه إلا فيما لا يستلزم الدور، كهذه المسألة اتفاقاً، ومسألة نفي الرؤية وسميع بصير وقادر وحي وقديم على قول، فأمَّا مسألة إثبات الصانع وعالم وغني فَلا يصح بغير المثير اتفاقاً؛ لأن صحة السمع متوقف على ثبوت هذه الثلاث المسائل، فَلو أثبت بالسمع كان إذاً دوراً محضاً، ما لم يكن مثيراً فَلا دور؛ لأن الاستدلال حينئذ يكون من جهة الإثارة لا من جهة كون الكلام كلامه تعالى.

[الرد على الفرق المخالفة في أن الله تعالى لا ثاني له]:

تنبيه: اعلم أنه إذا تقررت الأدلة وثبت القول بأنه تعالى إله واحد لم نحتج إلى الاشتغال بإبطال كلام المخالفين؛ لأن المسألة متى دارت بين نفي وإثبات لَزم من ثبوت أحدهما نفيُ الآخر؛ لأن ذلك شأن النقيضين، فإذا ثَبَت القولُ بأنه تعالى واحدٌ بطلَ القولُ بإلهية غيره، لكن نزيد الكلام إيضاحاً بأن نقول:

أما الثنوية القائلون بالنور والظلمة[1] فَيبطل قولهم بأن النور والظلمة محدثان يتضادان على الهواء، يعدم أحدهما فيوجد الآخر، وما صح عليه العدم بعد وجوده والوجود بعد عدمه فلا شك في حدوثه.

وبعد، فَقولُهم: إن النور فاعل الخير بطبعه، ولا يقدر على الشر، مع أنه ممدوح على ذلك، والظلمة فاعل للشر بطبعه، ولا يقدر على الخير، مع أنه مذموم على ذلك- دعوى بلا برهان عليها، وكل دعوى بلا برهان عليها فلا شك في بطلانها.

وبعدُ، فلم يكن النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر بأولى من العكس؛ لأن الكل بالطبع، وكذلك كون النور ممدوحاً والظلمة مذمومة، إلا أن يكون من

---

(١) ولله القائل:

وكم لسوادِ الليلِ عندَك من يدٍ ... تُخبر أن المانويَةَ تَكْذِبُ

جهة أن النور ملائم للإنسان غير مستوحش منه، والظلمة منافرة لطبعه يستوحش منها- فَأَمرٌ وراء ذلك؛ لأنهم يعلقون المدح والذم لما يصدر منهما من الأفعال لا باعتبار الملاءمة والمنافرة والوحشة وعدمها، اللهم إلا أن يقولوا: إن المدح للنور لِأنه فاعل الخير، والذم للظلمة لِأنها فاعل الشر- فقد أبطلناه بِأنه لم يكن النور فاعلاً للخير ولا الظلمة فاعلة للشر بأولى من العكس.

وأما المجوس فَمن قال منهم: إِن إهرمن ويزدان فَاعلان بالطبع، وإِن إهرمن فاعلُ الشر كله بطبعه، ويزدان فاعل الخير كله بطبعه- فَيعلم بطلان قوله بِما مر من إبطال قول أهل النور والظلمة. ومن قال منهم: إن يزدان فاعل بالإرادة والاختيار وإنه قادر عالم حي قديم كَان الخوض معه في التسمية، وفي إِضافة خلق المضار كالحرشات والسموم ونحوها إلى غيره وهو إهرمن؛ لأنه محدث، والمحدثُ لا يصح منه إيجاد الأجسام والقدرة والحياة ونحو ذلك من الأعراض الضروريات؛ ولأنا قد بينا فيما مَرَّ في إثبات الصانع أن فاعل جميع الأجسام والأعراض الضروريات هو الله تعالى لا غيره.

وبعد، فقولُهم: إن إهرمن حدث من فكرة يزدان الرَّدية يستلزمُ حدوثَ يزدان؛ إذ الفكرة لا تجوز إلا على المخلوق الضعيف. وَقول بعضهم: إنه حدث من عفونات الأرض قولٌ باطل؛ إذ لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه؛ لأنهم إذا عنوا بيزدان الباري تعالى وإهرمن الشيطان -لعنه الله تعالى- فَقد قامت الأدلة على أن الله تعالى هو الخالق للشيطان؛ لأنه من جملة العالم، والله تعالى خالق جميع العالم كما تقدم؛ ولقوله تعالى حاكياً عن الشيطان: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [ص٧٩].

وَأَمَّا النصارى فَإِن كان التثليث عندهم كما حكاه أهل المقالات الذي مَرَّ نقله عنهم مِن أنه تعالى واحد بالحقيقة ثلاثة بالأقنومية: أقنوم الأب وهو الباري تعالى، وأقنوم الابن وهو الكلمة أو العلم، وأقنوم روح القدس وهو الحياة

الفائضية بينهما[١]- فهو ظاهر التناقض، من حيث إنه إذاَ كان واحداً استحالَ أن يكونَ اثنين أو ثلاثة أو أكثر، ولله القائل:

قــل للــذي يَحسِــبُ مــن جَهْلِــهِ   أن النصــارىٰ يَعرفــون الحســابْ
لــو صَــحَّ ذا لم يَجعلــوا واحــداً   ثلاثــةً وهــو خــلافُ الصَّــوابْ!!

وإنْ كان باعتبار ما حَكىٰ الله عنهم مِن اتخاذ المسيح وأمه إلهين مع الله تعالىٰ، وأن المسيح ابن الله، وأنه اتحد به علىٰ اختلاف بينهم في الاتحاد: فَبعضهم يقول: اتحدا بالمشيئة، وبعضهم يقول: اتحدا بالذات- فَهو أدخل في البطلان مما قبله؛ لأنا نعلم وهم يعلمون بالضرورة المستندة إلىٰ التواتر أن عيسىٰ وأمه عَلَيْهِمَا السَّلَامُ كَانا مِن أهل الأعصار المتأخرة عن القرون الماضين قبلهما إلىٰ عهد آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأنهما من جملة البشر المخلوق بلا تناكر، فكيف يصح اتخاذهما إلهين مع الله تعالىٰ ومن حق الإله أن يكون قديماً وأن لا يكون بشراً مخلوقاً؟

وبعد، فقولُهم: «إِن المسيح ابن الله» يَستلزم الحلول والولادة، والله متعال عن ذلك.

وبعد، فقولُهم: «إِنهما اتحدا مشيئة» قول باطل من حيث إِن مشيئةَ عيسىٰ محدثةٌ قائمة بقلبه كما في غيره من سائر البشر، ومشيئةَ الله عبارةٌ عن إيجاده الموجودات بلا إيجاب ولا سهو ولا خطأ، فأين إحدىٰ المشيئتين من الأخرىٰ؟

وبعد، فقول الآخرِين منهم: «إنهما اتحدا بالذات» أدخل في الضلالة، وأعرق في الجهالة؛ لأن الذّاتين فَأكثر يستحيلُ عليهما الاتحادُ ويصيران ذاتاً واحدة، سيما إذا كان أحدُهما قديماً والآخر محدثاً؛ لِماَ بينهما من التنافي.

وبعد، فعندهم أنَّ اليهودَ قتلوا عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ وصلبوه؛ فكيف يصح دعوىٰ إلهية من قتلته اليهود؟ وهل سرىٰ القتل إلىٰ الذاتين كما هو مقتضىٰ الاتحاد، أم إلىٰ

(١) أي: بين الأب والابن. (منه).

إحداهما، فهو يرفع الاتحاد؛ لأن التي قُتلت غير التي سَلِمَتْ؟ وكَيف يصحُّ فِيمن قُهِرَ حتى قُتلَ وصُلبَ أن يكونَ إلهاً؟ ولله القائل فلقد أفاد وأجاد:

عجباً للمسيحِ بين النصارى ... وإلى أي والدٍ نَسَبُوه
نسبوه إلى الإلهِ افتراءً ... ثم ظنوا اليهودَ قد قَتَلُوه
إن حَكَمْنا بصحةِ القَتْلِ والصَلْـ ... ـبِ عليه فأين كان أَبُوه؟
فَلَئِن كان راضِياً بِأَذَاهمْ ... فاحْمَدُوهم لِأجلِ ما فَعَلُوه
ولَئِنْ كان سَاخِطاً لِأَذَاهِمْ ... فاعبُدُوهم؛ لأنَّهم غَلَبُوه

فيا لها من خرافة أَوْجَبتْ على أولئك الحكماء الانحطاطَ مِن أَوْج[1] الحكمة والهندسة إلى حَضِيض[2] الجهالة المركسة[3]، ويا لها من خدافة أخرجت أولئك الماهرين في الطب والمعرفة عن دَائرة العقلاء، وقضت عليهم بالانخراط في سلك البله وأهل العجرفة، فلا غرو بعد ذلك أن يكونوا أَجهلَ الملل الكفرية وإن كانوا هم الحكماء لبعض أوجاع البرية، ولا جَرمَ إذ عَمِيَت أبصارهم عن إدراك حقائق المعقولات أَنْ تصم أسماعُهم عما جَاء به خاتمُ الشرائع من المنقولات، لقد استيسر الشيطان بعد أن أضلهم عن معرفة رب العالمين أن يصرفَهم عن الحنيفية البيضاء ملة إبراهيم أول المسلمين، ولقد استأمن منهم أن يلتفتوا إلى البرهان على حقائق الإيمان لِمَا منَّاهُم بما أدركوه من الهندسة ومعالجة الأبدان أنَّهم[4] الذين يشار إليهم بالبنان من عالم الإنسان ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾ [سبأ٢٦] وهو خير الفاتحين، ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴿١١١﴾﴾ [الأنبياء].

---

(١) الأَوْجُ: ضد الهبوط. (قاموس).
(٢) الحضيض: قرار الأرض. (قاموس).
(٣) الرّكْسُ: رد الشيء مقلوباً، وقلب أوله على آخره. (قاموس).
(٤) مفعول «مناهم». (حاشية على الأصل).

وأمَّا الصابون فَلمّا أقروا بِأنَّ للعالم صانعاً قادراً عالماً حياً قديماً، ثم ادعوا أنه خلق الأفلاك حيةً قادرةً عالمةً- صَارَ محاجتهم في دعوى كون الأفلاك قادرة عالمة حية، وتسميتِهم لها ملائكة وعبادتِها، فيقال: ما دليلكم على أنها قادرة عالمة حية واستحقاقها العبادة؟ ولا شك أنها دعوى باطلة؛ إذ المعلوم من حالها أَنها ليست كذلك، وإِنما هي من جملة مخلوقاته تعالى، فلا يَصحّ دعوى ما ذكروه وأنها آلهة تستحق العبادة مع الله تعالى. ومِن أعظم دليل على بطلان قولهم مناقضتُهم وصفها بالإلهية وأنها ملائكة؛ لأن المَلَكَ مخلوق غير إله، والإله بخلافه، فاجتماع الوصفين في ذات واحدة محال بَيِّن الإحالة بلا محالة.

تتمة لباب التوحيد

اعلم أَنَّ الله سبحانه وتعالىٰ لا تَنالُ أفكارُ المتفكرين الإحاطة به عِلماً، ولا طريق لعقول ذوي الألباب المستبصرين إلىٰ الدراية بِكُنْهٍ له ظناً ولا جزماً، دع عنك من يرمي بالأقوال مِن المتجاسرين تخميناً ورجماً؛ لِأَنَّه لَمَّا لم يكن للخلق طريق إلىٰ العلم به تعالىٰ إلا التفكر في مصنوعاته، والتدبر في كيفيات مخلوقاته، وكان الصنعُ إنما يدل بذاته علىٰ وجود صانعه وأنه قادر عليه، وبإتقانه وحسن ترتيبه علىٰ أن صانعه عالم به حكيم، وأن القادر العالم لا بد أن يكون حيًّا- ثَبَتَ[1] لا محالة وصفُ الله تعالىٰ بما ذكر من أنه تعالىٰ موجود قادر عالم حي حكيم، ثُمَّ لَزِمَ بإعادة النظر أَنَّ هذا الصانع لا يجوز عليه شيء من صفات ذلك الصنع المحدث؛ فَلا يصح أن يكون صانعه محدثاً، وأن هذه الصفاتِ ثابتةٌ له لذاته لا لفاعل ولا لعلة ولا أي مؤثر، وأنه لا يصح أن يكون جسماً ولا عرضاً، ولا يصح عليه ما يصح عليهما من الرؤية ونحوها من سائر الإدراكات بإحدىٰ الحواس، ولا الحاجة، ولا مشاركة له في صنعه؛ فَلزم وصفه تعالىٰ بأنه قديم لا يشبه الأشياء ولا تجوز عليه الحاجة، وأنه واحد ليس معه إله ثان، ثُمّ لا مجال للعقول إلىٰ إثبات وصف ولا نفيه سوىٰ ما ذكر، فيجب الاقتصار عليه.

قَال الإِمامُ القاسم عليه السلام في الأساس، والشَّارح عليه السلام في الشرح ما لفظه: والعلم بأن للمصنوع صانعاً لا يستلزم معرفةَ كنه صانعه، أي: معرفة حقيقة صانعه بالإحاطة من جميع الوجوه، وإنما يستلزمُ أنَّ له صانعاً قادراً حياً عليماً حكيماً، كالآثار المصنوعة الموجودة في القفار، فَإن العقل لا يهتدي إلىٰ معرفةِ كنه ذات صانعها من كونه طويلاً أو قصيراً أو أبيض أو أسود أو نحو ذلك، وإنما يحكمُ العقلُ بأن لها صانعاً حياً قادراً عالَماً حكيماً الخ.

---

(١) جواب: «لَمَّا».

إذا عرفت ذلك فَاعلم أنَّ الله تَعالىٰ لَمْ يُكلّف عِبَادَه العقلاء من معرفةِ ذَاته إلا ما مَرَّ ذكره، وأمَّا غير العقلاء فلا تكليف عليهم بشيء من ذلك ولا غيره، كالصبيان والمجانين وسائر الحيوانات؛ لأن العقل مناط التكليف. فلم يكلف الله عباده العقلاء من معرفة ذاته إلا ما ذكر؛ لأنه لَو كلفهم غير ذلك ولا دليل لهم على العلم به عقلاً كما عرفت، ولا ورد السمع به كما هو المعلوم أنه لم يرد السمع بزيادة عليه- لَكَانَ ذَلِك تَكلِيفاً بما لا يعلم، ولا خلاف في امتناعه.

نعم، وقد عَلمت أيها الطالب الرشاد مما ذكر أَنَّه لا مجال للعقل في العلم بأن له تعالىٰ أوصافاً لا يعلمها العباد سوىٰ ما مر، ولا أن ليس له تعالىٰ أوصاف لا يعلمونها سوىٰ ما مر، وقد اختلف الناس بعد ذلك بين إِفراطٍ وَتفريط، وتوقف بتوسيط، فحكىٰ النوبختي -وهو من أهل المقالات- عن الزيدية والمعتزلة وأكثر الخوارج أن ليس لله تعالىٰ أوصاف لا طريق للعقل إليها. قال الإمام المهدي عليه السلام: لِأنا لَو قدرنا زيادته أو نقصه لَعاد على التمييز الكامل بالنقض، وَأَقْسَم علىٰ ذلك[1] أبو هاشم. وقال الإمام يحيىٰ بن حمزة عليه السلام، وأبو الحسين، قال ابن أبي الحديد: وهو قول علي عليه السلام والأئمة مِن أولاده عليهم السلام: إنَّ لله تعالىٰ أوصافًا لا يعلمها العباد، ولم يطلع العباد من معرفة ذاته علىٰ كل ما يعلم.

والحقُّ الحقيق بالتّوقُّفِ عليه هُو ما يظهر من الكلام الذي مَرّ أنه لا طريق إلىٰ العلم بكل من الطرفين المذكورين، فلسنا نعلم أن له تعالىٰ أوصافاً غير ما مر كما يقوله أهل القول الثاني، ولا أن ليس له ذلك كما يقوله أهل القول الأول، بل لا نعلم في ما عدا ما مر ذكره نفياً ولا إثباتاً؛ لأن كلاً منهما يحتاج إلىٰ دليل، ولا دليل علىٰ أيهما، وهذا هو الظاهر من كلام الإمام القاسم والشارح عليهما السلام الذي مر، وهو ظاهر، مذهب سائر الأئمة، والمطابقُ لِقوله تعالىٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه١١٠]، ولقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ

(١) أي: إنه ما يعلم الله سبحانه من ذاته إلاَّ مثل ما يعلم هو. (شرح الأساس).

عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء]، ولا يُسَلَّمُ إطلاقُ الرواية عن الزيدية بالأول، ومَا ذُكِرَ في الاحتجاج له ممنوع بِأنا إن قدرنا زيادة تعود على ما مر بالنقض فَمعلومُ البطلان، وإن قدرنا زيادة لا تعود عليه بالنقض فلا سبيل إلى انتفائها كما يقوله أهل القول الأول، ولا إلى ثبوتها كما يقوله أهل القول الثاني، فلا يُسلم أنه قولُ علي عليه السلام والأئمة من أولاده؛ لأن مَن تتبع كلام أمير المؤمنين وتأمله عَلمَ أن لا مأخذ فيه لِأي القولين، سيما والمسألة تحتاج إلى قاطع؛ لقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

إِذا عرفت ذلك فَينبغي لِلعاقل بل يجب عليه أَنْ يردعَ نفسه عن الوسواس والتفكر في ذات الله تعالى؛ لأنه خوض فيما لا يوقف له على حقيقة، ولا طريق إلى العلم فيه بصحة، بل لا يُؤمنُ معه الخروجُ من التوحيد إلى التحديد، ومن الإيمان والانقياد إلى الطغيان والإلحاد.

عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق))، أخرجه الإِمام محمد بن القاسم والدَّارمي.

وأخرج أحمد عن عائشة مرفوعاً: ((إن أحدكم يأتيه الشيطان فيقول: مَن خلقك؟ فيقول: الله. فيقول من خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدكُم فليقل: آمنت بالله ورسوله، فإنه يذهب عنه)).

وأخرج البخاري ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة مرفوعاً: ((لا يزال الناس يَتَساءَلون حتى يقال: هذا خلق الله فَمَنْ خلق الله؟ فمَنْ وجد شيئاً مِن ذلك فليقل: آمنت بالله وبرسوله)).

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في الله)).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: (مَنْ تفكر في خَلقِ الله وَحَّد، ومَنْ تَفكَّر في الله أَلْحد)، وعنه عليه السلام: (العقل آلة أُعطيناها لاستعمال العبودية لا لإدراك الربوبية، فمَن استعملها في إدراك الربوبية فَاتته العبودية ولم ينل الربوبية).

وقال عليه السلام: (لا تُدْرِكه الأوهام، بل تجلى بها لها، وبها امتنع منها، وإليها حَاكمها).

وقال عليه السلام: (واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أَغْنَاهُم عن الاقتحامِ لِلسددِ المضروبةِ دون الغيوب الإِقْرَارُ بجملةِ ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فَمدح اللهُ اعترافَهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به عِلماً، وسَمّى تركَهم التعمقَ فيما لم يُكَلِّفْهم البحثَ عنه رُسُوخاً).

ويروى له عليه السلام أو لأبي بكر:

العجــزُ عــن دَرَكِ الإِدراكِ إدراكُ
والبحثُ عن محضِ كُنْه الذاتِ إشراكُ[1]

وقال عليه السلام: (سبحانك فلسنا نعرف كنه ذاتك، غير أنا نعرف أنك حي قيوم). وقال عليه السلام: (فهاتِ أيّها المتكلفُ لِأَن تَصِف ربَّك صف لنا جبريلَ؟). إلى غير ذلك من كلامه عليه السلام.

وقال القاسم عليه السلام: جعل الله في المكلفين فَنَّيْن العقل والروح، وهما قوام الإنسان لدينه ودنياه، وقد حواهما جسمه، وهو يعجز عن صفتهما، فكيف يتعدى بجهله إلى عرفان ماهية الخالق؟!!!

وقال بعض العلماء الموحدين: مَن اطْمأنَّ إلى موجودٍ أَدركَ حقيقتَهُ فَهو مُشَبِّهٌ، ومَن اطْمأنَّ إلى النَّفي المحض فَهو مُعطِّلٌ، ومَن قَطعَ بموجودٍ يَعجَزُ عن إِدْراكِ حقيقَتِه فَهو مُوَحّدٌ.

ولله ابن أبي الحديد حيث يقول:

سَافَرَتْ فيكَ العقولُ فَمَا ... رَبِحَتْ إلا أذَى السَّفَرِ
رَجَعَتْ حَسْرَى وَمَا وقَفَتْ ... لا عَلَى عَيْنٍ ولا أَثَرِ

(١) وفي ديوان الإمام علي بن أبي طالب طبعة ١٤١٦ دار الكتاب العربي بيروت أنه عن أمير المؤمنين وقائد الغر المحجلين صلوات الله عليه وهي بيتان:

العَجْزُ عنْ دَرَكِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكُ ... والبحثُ عن سرِّ ذات السرِّ إِشْراكُ
وفي سرائرِ هِمَّاتِ الورى هِمَمٌ ... عن دَرْكِها عَجِزَتْ جنٌّ وأَمْلَاكُ

فَلَحَا الله الألَى زَعموا أنَّك المَعْلَومُ بالنظرِ
كَذَبوا إِنَّ الذي زَعَموا خَارِجٌ عن قُوةِ البَشَرِ

وقال:

واللهِ مَا مُوْسَى وَلاَ عِيْسَى المسيحُ ولا محمدْ
كَلاَّ ولا جبريلُ وهو إلى مَحَلِّ القُدسِ يصعدْ
كلا ولا النفسُ البسيطُ لا ولا العقلُ المجردْ
من كُنْهِ ذاتِك غيرَ أَنَّكَ أَوْحَدِي الذاتِ سَرْمَدْ
وجِدوا إضافاتٍ ونفياً والحقيقةُ[1] ليس تُوْجَدْ
ورأوا وُجُوْداً واجباً يَفْنَى الزمانُ وليس يَنْفَدْ

وللحقير غفر الله زلته وتجاوز عنه فِي معنى ذلك من القصيدة التي مَرَّ ذكرها في فصل إثبات الصانع سبحانه وتعالى قولُه:

تَحَيَّرَ أهلُ النُّهَى فَانْتَهَى ذَكَاهُمْ عن الكُنْهِ أعمى أَصَمْ
ولم يُدركوا غَيرَ أنَّ الذي له الخلقَ مولاهُمُ المعتصَمْ
هو القادرُ العالمُ الحيُّ مُحيي الخلق بعد الفَنَا والعَدَمْ
سميعٌ بصيرٌ خبيرٌ بهم مُدَبِّرُهُمُ في الحَشَا والظُلَمْ

انتهى الكلام في التوحيد، ويتلوه الكلام في العدل وما يتصل به من المسائل المتعلقة بما يفعله الله من المصالح والابتلاء ونحو ذلك، وحيث إن العدلَ هو الركن الثاني مما يجب من معرفة الله تعالى، وهو يشتمل على مسائل عديدة وأبحاث مفيدة- حسن أن نفردَ له باباً مستقلاً جرياً على قواعد الأصحاب في إفراده عن مسائل التوحيد، ويضعون لكل منهما باباً، بل كتاباً مستقلاً كما في المطولات، وقد ذُكِرَت مسائلُ التوحيد فيما مَرَّ فصولاً مستقلة وأبحاثاً متصلة حتى صارت كلها كالباب الواحد، فنقول حينئذ:

---

(١) قال في هامش الأم: يعني ليس توجد عندهم المعرفة بكنهها كما يظهر من البيت الذي بعده: ورأوا وجوداً واجباً. (منه رحمه الله).

الباب الثاني: في العدل وما يتصل به

اعلم أن العدل من أسماء الأضداد يقال: عَدَلَ، أي: أنصف وأحسن، ومنه قوله تعالى:﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف١٨١]، ويقال: عَدَلَ، أي: جار ومال عن الحق، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام١]، وهو مصدر عَدَلَ يَعْدِلُ، وتارة يوصف به الفعل، تقول هذا فعل عَدْلٍ، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [النحل٩٠]، وتارة يوصف به الفاعل، تقول: زيدٌ عَدْلٌ مبالغة في وصفه بالعدالة، كرجل صَوْم ونَوْم، ونحو ذلك.

فحقيقته في الفاعل: هو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب من جهة الحكمة وأفعاله كلها حسنة. وقيل: هو المُوَفِّر حق الغير والمستوفي الحق منه والتارك ما لا يستحق مع القدرة.

وهما متقاربان ولا فرق بينهما في المعنى.

وحقيقته في الفعل: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه، وترك ما لا يستحق مع القدرة.

وقد عرفت بما ذكر من حد العدل أنه كلام يرجع إلى أفعال الله تعالى، يعني فيما يجوز أن يفعله لعدم منافاته العدل، وما لا يجوز لمنافاته العدل، وما يجب أن يفعله لأن الإخلال به مناف للعدل.

الفرق بين العدل والتوحيد

فالفرق بين العدل والتوحيد أن التوحيد فيما يجب لذاته تعالى من إثباتها، وإثبات الصفات الواجبة له، ونفي الصفات التي لا تجوز عليه، والعدل: فيما يرجع إلى أفعاله لا إلى ذاته. وقد أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى الفرق بينهما وبيان كل منهما بأقربِ عبارة، وأوضح إشارة لَمَّا سُئل عن العدل والتوحيد، فقال عليه السلام: (العدل ألا تتهمه، والتوحيد ألا تتوهمه)؛ لأن الاتهام يتعلق

بالأفعال، والتوهم تصور الذوات، فلا يحصل القول بالعدل إلا بعدم اتهامه بفعل كذب أو ظلم أو عبث، ولا يحصل القول بالتوحيد إلا بعدم توهمه تعالى وتصوره على أي كيف، لأن كلما توهمه الوهم أو تصوره الخيال فهو مخلوق مجعول على ذلك الكيف.

فانظر إلى هذا الكلام البالغ من الفصاحة الغاية، والآخذ من البلاغة موضع النهاية؛ لإحاطته بالمعنى من دون زيادة عليه، مع الإيجاز الذي لا يمكن اختصار شيء منه، إلى ما ينضم إلى ذلك من علم البديع الراجع إلى تحسين اللفظ بالتجنيس والتسجيع، وتقارب اللفظين واتفاقهما في أكثر الحروف، وتواردهما من باب واحد وهو النفي المقرون بأَنْ المفسِّرة، ولِمْ لا وهو كلام أخي رسول الله الأمين، وشبيه أنبياء الله الأولين، باب مدينة علم المصطفى، ومعدن حكمته لمن اتبع هديه واقتفى.

ثم أطلق العدل في تعارف المتكلمين على العلم بعدل الله وحكمته، وتنـزيهه عن فعل القبيح كما أطلق التوحيد عندهم على العلم بالله تعالى وما يجب له تعالى من الصفات والأسماء، وما يجب نفيه عنه تعالى منها، ومنه قوله رَحِمَهُ اللَّهُ:

لو شُقَّ عن صَدْرِي وجَدُوا وَسْطَهُ ... سَطْرَانِ قَدْ خُطَّا بلا كَاتِبِ
العدلُ والتوحيدُ في جانبٍ ... وحُبُّ أَهْلِ البيتِ في جَانبِ

فمن قال: إن الله تعالى لا يفعل القبيح كالظلم والكذب والعبث والسفه، وأنه لا يخل بالواجب من جهة الحكمة كالإنصاف للمظلوم من الظالم، والبيان للمكلف بما كلفه، وتمكينه منه ونحو ذلك، وأن أفعاله كلها حسنة- فهو عالم بالعدل، ويقال له: عَدْلِي.

ومن أخل بشيء من هذه الثلاثة الأطراف كقول المجبرة: إن الله تعالى خلق الظلم والكذب وسائر الفساد في العباد، وأنكروا وجوب إنصاف المظلوم من الظالم، وجوزوا تكليف مالا يطاق، وقالوا: إن العقل لا يدرك في أفعاله تعالى

المتعلقة بأفعال العباد حسناً ولا قبحاً- فهو غير عالم بعدل الله وحكمته، ولا يقال له عَدْلي؛ ولهذا ترى المجبرة على طبقاتها لا تلاحظ وصف الله تعالى بالعدل والحكمة، ولا تجدهم يطلقون على الله تعالى لفظة عدل حكيم إلا نادراً، وإن كان كل أحد منهم لو سئل عن صحة إطلاق هذين الاسمين الشريفين على الله تعالى لما وسعه إنكار ذلك، ولا تجد أحدهم يسمي نفسه أو أحد مشائخه أو موافقيه في خلق الأفعال عدلياً، ويكثرون اللهج من قولهم: نحن من أهل السنة والجماعة وأهل الحق.

والدَّعَاوَى إن لم تُقِيْمُوا عليها بيناتٍ أَبْنَاؤُهَا أَدْعِيَاءُ

وينبغي قبل التكلم على مسائل العدل أن نتكلم في ثلاثة أطراف:

الأول: في حقيقة الحسن وحقيقة القبيح.

الثاني: فيما يستقل العقل بإدراك حسنه أو قبحه.

الثالث: في بيان الوجوه التي لأجلها يحسن الفعل أو يقبح؛ لأن جميع الباب بل وما بعده الخ الكتاب ينبني على ذلك.

حقيقة الحسن وحقيقة القبيح

أما الطرف الأول: فحقيقة الحسن: هو ما للقادر عليه فعله. وقيل: هو ما لا عقاب عليه. وقيل: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق المدح.

وعلى الأولين فهو يشمل الواجب العقلي والشرعي والمندوب والمباح والمكروه، فإن الكل للقادر عليه أن يفعله، ولا عقاب عليه في فعله. وعلى الثالث لا يدخل إلا الواجب والمندوب. فالأولان أصح؛ نظراً إلى عرف أهل الفن من حصر الأفعال بين الحسن والقبيح ولا واسطة؛ فلزم إدخال المباح والمكروه في قسم الحسن؛ إذ لو لم يدخلا فيه لدخلا في قسم القبيح فيستحق الذم والعقاب عليهما، وذلك باطل اتفاقاً، لأنه يرفع حقيقتهما، ويلحقهما بالمحرم.

قلت: ولا نسلم دخولهما في الحسن إلا إذا وقعا لغرض صحيح مقصود من الفاعل لهما، وإلا لحقا بالعبث، وهو من القبيح اتفاقاً، ولا يرد عليه لزوم أن يستحق العقاب عليهما إذا عَرِيَا عن ذلك الغرض؛ لأنه سيأتي اختلاف في حد القبيح على أقوال، أوفقها: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم، وذلك مسلم أن فاعل المباح والمكروه إذا فعلهما القادر عليهما على وجه العبث استحق الذم لكنه ذم دون الذم، على فعل المحرم وترك الواجب. والآخر أقوى من جهة المعنى المناسب للفظ الحسن، ولأنه يخرج منه الأفعال الحقيرة التي لا صفة لها زائدة على كونها فعلاً، كتحريك النائم يده، وانهيال الرمل، وتصدع الغبار من الأرض عند المشي، وأفعال المجانين والصبيان، فإنه لا معنى لوصف شيء من ذلك بأنه حسن. والملجي لأهل الحدين الأولين إرادة الحصر بين الحسن والقبح؛ لينطبق على هذه القاعدة حصر أفعال الله تعالى بين حسنٍ فيصح أن يفعله وقبيحٍ فلا يصح أن يفعله، وهذا المعنى هو ممكن بالنظر إلى الحد الثالث؛ فإنها تصير أفعال الله تعالى محصورة بين حسن يستحق به المدح وقبيح يستحق به الذم لو فعله، فيجب أن ينـزه عنه؛ فيكون الثالث أولى من الحدين الأولين.

وحقيقة القبيح: هو ما ليس للقادر عليه فعله. وقيل: ما يستحق في فعله العقاب. وقيل: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم. وهو الأصح كما مر، لكن يزاد فيه: على بعض الوجوه؛. ليخرج منه ما صدر من الصبيان والمجانين من الكذب وما فيه مضرة، فإنه لا ذم عليهم لسلب العقل، والفعل نفسه قبيح؛ لأنه يستحق عليه الذم في بعض الوجوه، وهو ما إذا صدر من المكلف غير الملجأ إليه. ويرد على الجميع من حدي الحسن والقبيح أنه إنما يستحق العقاب أو الذم أو نقيضهما، ويعرف جواز الفعل من عدمه بعد معرفة أنه حسن أو قبيح، فإذا علقتم معرفة الحسن والقبح على ما ذكرتم كان إذاً دوراً محضاً.

والجواب: إنما يرد هذا لو أريد من الحد تصوير الماهية، وليس هو المراد هنا، وإنما المراد شرح لفظ الحسن والقبيح، فأما ماهيتهما فسيأتي الكلام عليها في الطرفين الآخرين.

في إدراك العقل حُسْن الشيء أو قُبْحُه:

وأما الطرف الثاني: فاعلم أنه قد وقع الاتفاق -على رواية الأساس وشرحه- بين العدلية والأشعرية وغيرهم: أن العقل يستقل بإدراك حسن الشيء أو قبحه باعتبارين:

أحدهما: كونه صفة كمال فيدرك العقل حسنه، كالعلم والكرم ومكارم الأخلاق، أو صفة نقص فيدرك قبحه، كالجهل والشح المفرط ومساوئ الأخلاق.

والثاني:كونه ملائماً للطبع فيدرك حسنه، كالملاذ، أو منافراً له فيدرك قبحه، كالمضار فهذان الاعتباران لا نزاع أن العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح بالنظر إليهما، وبقي ثلاثة اعتبارات حصل فيها الاختلاف:

أحدها: كون الفعل متعلقاً للمدح والثواب عاجلين فيدرك العقل حسنه، أو الذم والعقاب كذلك عاجلين فيدرك قبحه.

وثانيها: كونه متعلقاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً فيدرك حسنه، أو متعلقاً للذم عاجلاً والعقاب آجلاً فيدرك قبحه.

وثالثها: كونه غير متعلق لأي الأربعة المذكورة التي هي: المدح، والذم، والثواب، والعقاب، بأن كان الفعل لا مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب في فعله ولا تركه عاجلاً ولا آجلاً، وذلك كالمباحات.

فحكى في الأساس عن أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة: أن العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح في الأولين، وأن الثالث من الحسن. والخلاف في هذه الثلاثة مع الأشعرية إلا اليسير منهم فوافق في الأول منها.

فهذا تفصيل القول بالنظر إلى الاتفاق فيما اتفق عليه، والاختلاف فيما اختلف منه، ولكنه كما ترى لم يبين فيه هل المراد إدراك الحُسن والقُبح من حيث هما أم مع النظر إلى جهة الفاعل الذي يتعلق الحسن والقبح بفعله، فيفترق الحال أو لا يفترق بين الخالق والمخلوق؟ والأظهر أن الكلام مبني على أن العقل يدرك الحسن والقبح بما ذكر من الاعتبارات المذكورة على الجملة، فيحتاج بعد ذلك إلى تفصيل حتى يعلم كيفية ابنناء العدل والجبر على ذلك.

فأقول وبالله أصول: اعلم أولاً أن أفعال الله سبحانه وتعالى على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: خلقه تعالى للعالم الذي هو السماوات والأرض وما فيهما من الملائكة والثقلين وجميع الحيوانات والنباتات والشمس والقمر والنجوم وسائر أصناف العالم.

الضرب الثاني: إرسال الرسل، وإنزال الكتب، وتشريع الشرائع على الخمسة الأحكام المعروفة: الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة.

الضرب الثالث: ما يتعلق بالمعاد: من الحشر والمجازاة بالثواب والعقاب ونحوه كالمدح، والذم، والتعظيم، والإهانة.

فأما الضرب الأول: فلا يتطرق إليه الاختلاف ولا معنى له بين فريقي العدلية والجبرية؛ إذ لا مخالف من الجميع أن ذلك حسن لا قبح فيه أصلاً، لكن ينظر إلى أي الاعتبارات الخمسة المذكورة يرجع؟ فإذا نظرنا إلى أيها أقرب وأنسب لم نجد منها سوى الأول، وهو ما إذا كان صفة كمال فيستقل العقل بإدراك حسنه، لكنه يشكل عليه أنه إذا كان خلق العالم حسناً لكونه صفة كمال- كان عدم خلق العالم قبيحاً لكونه صفة نقص من حيث إنه يجب للنقيض نقيض الحكم؛ فيلزم أن يكون تعالى بصفة النقص قبل خلق العالم، تعالى عن ذلك.

فيجاب على هذا الإشكال: بأن الكمال إنما هو لازم خلق العالم، وهو اتصافه تعالى بكونه قادراً عالماً، وذلك ثابت في الأزل؛ بدليل أنه لو صدر عنه تعالى العالم

على حسب العلة والمعلول -كما تقول الفلاسفة- لما كان في ذلك كمال ولا حسن، كما هو شأن المؤثرات على سبيل الإيجاب.

وأما الضرب الثاني: فلم يقع فيه اختلاف في حسنه، ولا يحكى في ذلك خلاف إلا عن البراهمة القائلين بنفي النبوات رأساً. وينظر إلى أي الاعتبارات الخمسة يرجع؟ فإذا نظرنا إلى أيها أقرب وأنسب لم نجد منها سوى الأول أيضاً، وهو أنه صفة كمال؛ لأن نقيضه -وهو إهمال الخلق- صفة نقص وإن علموا ما علموا من جهة العقل؛ فكثير من المصالح والمفاسد المتعلقة بأفعالهم وتروكاتهم لا تعلم إلا بالشرع، ولا مجال للعقل فيها، فتركهم مع القدرة والعلم بالعلاج إهمال قبيح؛ فمن ثمة وجبت النبوة لما فيها من الألطاف، وتوقف أداء الشكر عليها. ولا يرد هاهنا ما ورد في الذي قبله من لزوم صفة النقص المقتضية للقبح في الأزل فيحتاج إلى التأويل المذكور؛ لأن الإهمال المستلزم القبح إنما يتصور بعد وجود الخلق، ولا معنى له في الأزل، بخلاف الأول فالإشكال ناشئٌ عن عدم الخلق؛ فلزم النقص في الأزل؛ فاحتيج إلى التأويل المذكور.

وأما الضرب الثالث: وهو ما يتعلق بالمعاد من الحشر والمجازاة بالثواب والعقاب والمدح والذم والتعظيم والإهانة- فلا خلاف أيضاً بين جميع المسلمين وكثير من الفرق الكفرية في حسنه ووقوعه، والخلاف في ذلك لبعض الملل الكفرية الجاهلية المكذبين بالدار الآخرة. وينظر إلى أي الاعتبارات الخمسة يرجع؟ فإذا نظرنا إلى أيها أقرب وأنسب لم نجد منها سوى الأول أيضاً، وهو: أنه صفة كمال؛ فيكون تركه صفة نقص، تعالى الله عن ذلك. وهو كالذي قبله في عدم لزوم النقص قبل إيجاده؛ لأن لزومه متفرع على المتفرع على وجود الخلق، وهو التكليف. وإنما أرجعنا الثلاثة الأضرب إلى الاعتبار الأول فقط لأنه لا معنى للثلاثة المتوسطة في حقه تعالى؛ لاستحالة الملاءمة والمنافرة والثواب والعقاب في حقه تعالى، ولأن الرابع -وهو الخامس مما مر ذكره- مبناه على نفي

الأربعة الاعتبارات، فلو أرجعناه إليه للزم التناقض، وهو ثبوت[١] صفة الكمال ونفيها[٢] فلا يصح إرجاع أفعاله تعالى إليه؛ لما قد علم من ثبوت صفات الكمال في الثلاثة الأضرب. هذا ولا يخفاك أنه نقص في التقسيم إلى الاعتبارات الخمسة المذكورة قسم سادس يمكن أن يجعل اعتباراً برأسه، وهو كون الفعل متعلقاً للمدح فقط عاجلاً أو آجلاً، أو الذم فقط كذلك فيدرك حسنه أو قبحه، ولعل أن الإمام عليه السلام تركه لدخوله في صفة الكمال وصفة النقص، ويمكن إرجاع بعض أفعاله تعالى إلى هذا الاعتبار، وذلك فيما يتعلق بالخلق من التكليف والجزاء والتخلية والتناصف ونحو ذلك. ويمكن استخراج اعتبار سابع، وهو كون الفعل متعلقاً للثواب فقط عاجلاً أو آجلاً، أو العقاب فقط عاجلاً أو آجلاً فيدرك حسنه أو قبحه، ولعل الإمام عليه السلام تركه لدخوله في الملائم والمنافر، أو لأنه يلزم مع الإثابة المدح، ومع العقاب الذم؛ فيدخل في الثالث والرابع.

نعم، وإذا عرفت أن الضربين الأخيرين من أفعاله تعالى إنما يتصور وجودهما وحسنهما بعد وجود المكلفين من الملائكة والجن والإنس، بل بعد وقوع التكليف العقلي في الضرب الثاني، ومطلقاً في الثالث- علمت أن الجبر على الفعل وخلقه في العبد أو صرفه عنه ينافي التكليف المتوقف وجود هذين الضربين وحسنهما عليه، وهو متوقف على كون العبد فاعلاً لفعله باختياره، وعلمت أن كون العبد فاعلاً لفعله باختياره داع إلى وجودهما، وشرط في حسنهما؛ وإنما قلنا: إنه داع وشرط، ولم نجعله علة ولا مقتضياً ولا سبباً لوجودهما وحسنهما- لأن الارتباطات بين الأثر والمؤثر لا تعدو هذه الخمسة، حيث لم تكن من باب الفاعل والمفعول، ولا يصح أن يكون توقف وجودهما

---

(١) من حيث إن الثلاثة الأضرب أفعالٌ عظيمةٌ محكمةٌ لا تتأتى من غيره تعالى. (من خطه رحمه الله).

(٢) من حيث إن مبنى ذلك الاعتبار -حسبما مرَّ- غير متعلق لمدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب. (منه رحمه الله).

وحسنهما على التكليف أو على وجود الفعل من العبد بالاختيار توقف العلة والمعلول والمقتضِي والمقتضَى، ولأن كلا منهما صفة توجب صفة أخرى لمتصف واحد، كالتأليف في الجسم علة لصحة انقسامه، وكالجوهرية فيه مقتضية لتحيزه، ولا يصح أن يكون الجميع من توقف المسبب على السبب؛ لأن فاعل السبب فاعل المسبب، فيتناول أن فاعل التكليف فاعل الإرسال والمجازاة، وهو الله تعالى، وذلك مسلم، ولكنه لا يتناول أن كون العبد فاعلاً لفعله سبب فيهما[1]؛ لما علمت أن شرط التسبيب اتحاد الفاعل؛ فلم يبق إلا أن كون العبد فاعلاً لفعله داع إلى فعلهما، وشرط في حسنهما؛ أما كونه داع إلى فعلهما فلأن فعلهما وجه حكمة متفرع على كون العبد فاعلاً لفعله، وأما كونه شرطاً في حسنهما فلأنا نعلم أن لولا كون العبد فاعلاً لفعله باختياره لما حسن الإرسالُ إليه ومجازاتُه بحسبه؛ لعلمنا ضرورة أنهما لا يحسنان فيما هو مخلوق في العبد بلا تناكر، كالطول والقصر والألوان والصحة والمرض وسائر ما هو في العبد بفعل الله تعالى، كالحياة والقدرة وخلق علوم العقل الضرورية أو عدمها فيه، ولأن حقيقة الداعي وحقيقة الشرط قد حصلتا فيه.

أما الداعي: فلأن حقيقته: هو ما لأجله يختار العالم به فعل ما يعلم فيه أو يظن حكمة أو حصول منفعة، فالأول يقال له: داعي حكمة، والثاني: داعي حاجة، وهو لا يصح على الله، وإنما يصح عليه تعالى داعي الحكمة المعلومة له تعالى، فأما المظنونة وداعي الحاجة فخاص بالعبد.

وأما الشرط: فلأن حقيقته: ما يتوقف صحة تأثير غيره أو صفة غيره عليه، فالأول كالقدرة والعلم والحياة؛ فإنه يتوقف تأثير غيرها -وهو العبد في أفعاله- على حصولها، والثاني كالقدرة والعلم والحياة في توقف حسن التكليف والمجازاة

---

(١) أي: في الإرسال والمجازاة.

والمدح والذم على حصولها، وقبح ذلك مع عدم حصولها. ولكون قسرِ العبد على الفعل وخلقِه فيه وصرفِه عنه ينافي التكليف بالفعل الاختياري المتوقف حسن الإرسال والمجازاة عليه- لزم امتناع الجبر على الفعل وخلقه فيه والصرف عنه؛ ضرورة انتفاء النقيض عند حصول نقيضه، وقد علمنا حصول الحسن في الإرسال والمجازاة -للإجماع على ذلك مع ما ذكر من الدلالة العقلية عليه- فلنعلم حصول شرط وجود الحسن، وهو كون العبد فاعلاً لفعله بالاختيار ونعلم انتفاء المنافي لذلك الشرط، وهو الجبر وخلق الفعل والصرف عنه؛ ومن ثَمَّ ترى الأشاعرة يفرون من القول بالجبر -لعلمهم منافاته التكليف- ثم يدخلون فيه من الباب الذي يلي ما فروا منه من الجبر، فيقولون: لم يجبر الله العبد على الفعل كما تقوله الجهمية، فذلك باطل لا يصح، ولكنه تعالى خلق الفعل في العبد والعبدُ كَسَبَه، فأي فرق بين هذا وبين قول الجهمي إذا قال لهم: نعم إن الله خلق الفعل في العبد ولا نعرف للكسب الذي تدعونه معنىً؛ لأنه إن كان المرجع به إلى إيجاد عين الفعل، وذاته من العبد- فأين موضع الخلق الذي من الله تعالى؟ وإن كان المرجع بالخلق إلى إيجاد عين الفعل، وذاته من الله تعالى فأين موضع الكسب من العبد؟ فليس للكسب معنى يعقل سوى أنه تصحيف الكذب في اللفظ ومرادفه في المعنى، وسيأتي مزيد تحقيق إن شاء الله لإبطاله في موضعه.

في حسن الفعل أو قبحه:

وأما الطرف الثالث: وهو في بيان الوجوه التي لأجل يحسن الفعل أو يقبح. فاعلم أولاً أنه ربما يتوهم متوهم أنه لا فرق بين هذا الطرف وبين الذي قبله إلا في العبارة وأن المعنى واحد، وليس كذلك، بل منـزلة هذا الطرف من الذي قبله منـزلة المدرك من المدرك به، وبمنـزلة التفصيل بعد الإبهام، وعليه تتوقف القاعدة التي يكون عليها أُسّ العدل أو الجبر؛ ولهذا ذكر في الأساس الطرفين

معاً، الأول في المقدمة عقيب ذكر العقل، والثاني في أول كتاب العدل. وفي القلائد، ومنهاج القرشي، وكثير من مؤلفات الأصحاب يستكفى بالثاني، ويدمج ما يلزم معرفته من الأول فيه. ولا غنية لمن أراد التحقيق والعض على المسألة بنواجذ التدقيق من معرفة الطرفين لتحصل النتيجة المطلوبة على التنسيق، وتتفرع صحتها على حسب تلك الاعتبارات بالتطبيق.

فنقول -وبالله التوفيق-: قال أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم من الزيدية وجمهور البصرية: ولا يقبح الفعل إلا لوقوعه على وجه: من كونه ظلماً أو كذباً أو عبثاً أو سفهاً أو جهلاً، وما يرجع إلى ذلك كتعظيم من لا يستحق التعظيم؛ فإنه يرجع إلى العبث والسفه، والإخلال بشكر المنعم؛ فإنه يرجع إلى الجهل والسَّفَه. ويحسن إذا عري عن ذلك.

وحقيقة الظلم: هو الضرر العاري عن جلب نفع أو دفع ضرر زائد عليه أو استحقاق بسبب سابق من جهة المضرور. قلنا: «هو الضرر» جنس الحد. وقلنا: «العاري عن جلب نفع أو دفع ضرر زائد عليه» نحترز به عما إذا وقع الضرر لجلب نفع أَزْيد كضرر السفر لطلب الربح في التجارة ونحوه، وكضرر الفصد ونحوه لدفع ما هو أضر بالبدن منه- فإن ذلك حسن. ويكفي في حسن ذلك ظن حصول النفع الأكثر، وظن دفع الضرر الأكثر، وقلنا: «أو استحقاق الخ» ليخرج الضرر الحاصل بالقصاص ونحوه مما هو مستحق على المضرور فإنه ليس بظلم.

وحقيقة الكَذِب: الخبر الذي لا يكون مخبره مطابقاً له.

وحقيقة العبث: هو الفعل الواقع من العالم به عارياً عن غرض صحيح، كنقل الماء من بئر وإرجاعه إليها، ونقل الحجارة من موضع وإرجاعه إليه.

وحقيقة السَّفَه: هو ضدُّ الحلم والتخلقُ بالرذائل، ككثرة المزح والخلاعة، وكشف العورات، والبول في الأزقة المسلوكة، ونحو ذلك.

واشترط الشيخان أبو علي وأبو هاشم في قبح الظلم صدورَه من العالم به مع

القصد له. والأكثر أن ذلك شرط لاستحقاق العقاب لا لحصول ماهية الظلم، فقد حصلت مهما كملت القيود المذكورة. قيل: واشتراطهما ذلك هو في جميع ما ذكر، وذلك بعيد عن الصحة؛ للزوم عدم قبح الكذب من الكفار الذين لا يعلمون كذبه لصدوره عن شبهة أو تَلَقٍّ من الأسلاف؛ فالأظهر أن يقال: اشترطوا العلم بقبح ذلك أو ما يقوم مقام العلم، وهو التمكن منه بالنظر الصحيح، والانقياد لمن دعا إليه، ورفض هوى النفس وتقليد الأسلاف الماضين عليه، وسواء جعلنا ذلك شرطاً في القبح أو في استحقاق الذم والعقاب، فلا يخرج من هذا إلا ما صدر من الصبي أو المجنون أو الساهي. وأما القصد فلا يسلم اشتراطه إن رجع الضمير إلى الظلم؛ لأن أكثر الظلمة يفعل الظلم غير قاصد للظلم، ويتعللون بشبه وأوهام يظنون معها أنهم غير ظالمين، وكمن ذبح غيره مريداً معرفة حد شفرته غير مريد ظلم المذبوح، فلو جعلنا قصد الظلم شرطاً لخرجت هذه عن كونها ظلماً، والمعلوم بطلانه، وإن رجع الضمير إلى نفس الفعل فلا يخرج عنه إلا الساهي، لكنه قد خرج بالقيد الأول، وهو اشتراط العلم به؛ إذ لا علم للساهي بما فعله سهواً حال فعله. وقالت البغدادية من المعتزلة: بل يقبح الفعل لعينه. ولا يخفى أنهم إن أرادوا مطلق الفعل فلا يسلم؛ للزوم قبح جميع الأفعال، وإن أرادوا الفعل الذي هو ظلم أو نحوه مما ذكر لم يظهر الفرق بينه وبين ما قبله إلا في العبارة. وقالت الإخشيدية من المعتزلة أيضاً: بل يقبح الفعل للإرادة. ويرد على هذا ما ورد على ما قبله، ويزداد بأن يقال: يعلم قبح الظلم والكذب ونحوهما من لا يعلم إرادة فاعلهما.

وبعد، فإن الإرادة تكون قبيحة لقبح المراد، كالإرادة للزنا والقتل، فلو قبح الفعل لقبح الإرادة للزم الدور[1].

---

(١) قال النجري: إنما يلزمهم [أي: الدور] لو قالوا: قبح المراد لقبح الارادة، وأما حيث قالوا: =

قيل: وقول الإخشيدية يرجع في المعنى إلى ما قاله الشيخان من أن شرط القبح صدوره مع القصد من العالِمِ؛ لأن الإرادة هي القصد في الشاهد.

وأجيب عليه: بأنه غير مسلم؛ لأن الشيخين يعللان القبح بما ذكر من الوجوه المذكورة في صدر المسألة، ويجعلان القصد شرطاً فقط، والإخشيدية يعللون القبح بنفس القصدِ -وهو الإرادة- فافترقا، ولا ثمرة للخلاف إلا لو لم تعتبر الإخشيدية تلك الوجوه بالمرة، ومن البعيد أن يلغوها عن الاشتراط إن لم يعتبروها في التأثير. فصار قول العدلية آيلاً إلى معنى واحد، وهو إناطة القبح بتلك الوجوه: تأثيراً في قول، وشرطاً في آخر، لكنه حكى في الأساس عن البغدادية وبعض الإمامية أنهم يقولون: الأصل في مطلق الأفعال الحضر، فإن أرادوا بذلك ما عدا ما قد أدرك العقل فيه جهة حسن أو قبح بخصوصه -كما هو مفاد عبارة غاية ابن الإمام عليهما السلام- فهو لا ينافي تعليل ما قد أدرك قبحه بما مر من الوجوه المذكورة، وإن أرادوا أن حكم الأفعال من حيث هي الحظر والقبح -كما يقتضيه ظاهر الإطلاق عنهم- فهو بعيد جدا؛ لما ذكرنا من لزومه تقبيح جميع الأفعال حتى العدل والإنصاف قبل ورود الشرع حتى يرد الإذن الشرعي والتعيين من الشارع لما هو قبيح أو حسن؛ فهو أدخل في البطلان من قول الأشعرية؛ لأنهم قد سلموا حُسن ما لاءم وقُبح ما نافر، وحسن ما كان صفة كمال وقبح ما كان صفة نقص، ويقولون في ما لا يدرك العقل فيه جهة حسن ولا قبح بالوقف حتى يرد الشرع بتعيين حكمه.

والجمهور من العلماء وعليه اتفاق أئمتنا عليهم السلام أَنَّ الأَصْلَ فيما لم يكن قد أدرك العقل جهة حسن ولا قبح بخصوصه بأحد الاعتبارات المذكورة في الطرف الثاني الذي مر قبل هذا- الإِبَاحَةُ؛ ولهذا استدرك شارح الأساس الإمام الشرفي عليه السلام على

القبح الإرادة نفسها فلا دور. (مفتاح السعادة).

إطلاق عبارة الماتن -قدس الله روحه- بما لفظه: وقد عرفت بما تقدم أن كلام البغدادية إنما هو في مطلق الأفعال التي ليس لها جهة حسن ولا قبح ظاهرين كما مر، لأنهم لا يخالفون أن ابتداء الإحسان وصنائع المعروف حسنة بحكم[1] العقل من غير نظر إلى إذن الشرع وإباحته. انتهى كلامه، والمسك ختامة.

ولعل الماتن عليه السلام حذا في إطلاق العبارة عن البغدادية حذو القرشيِّ رحمه الله في المنهاج والإمامِ المهدي عليه السلام في القلائد؛ فإنهما أطلقا الحكاية عن البغدادية بالنظر إلى أصل الفعل من حيث هو؛ ولهذا ردَا عليهم بقولهما: قلنا: يقبح الفعل ويحسن والعين واحدة، كالسجود للصنم فإنه بذاته وعينه إذا فعل لله فهو حسن.

قلت: وفي ذلك نظر؛ فإن السجود للصنم لم يصر للصنم إلا مع قصد فعله له، فالقصد حينئذ شطر أو شرط، ثم تقدير كونه لله تعالى لا يستقيم إلا مع قصد فعله لله تعالى، فمتى فعل لله بقصده المنافي لقصد فعله للصنم فما فعل لله غير ما فعل للصنم، سيما على أصلهما في إثبات الذوات في العدم. وإنما مثلا بهذا المثال لما حملا كلام البغداديين على ظاهر ما حكياه عنهم من الإطلاق، مع أنهم إلى الوفاق أقرب من البصرية في كثير من الأصول والمسائل على قواعد قدماء أئمتنا عليهم السلام وشيعتهم الأعلام، ولله در ابن الإمام فلقد أدرك من المسألة سر الكلام.

فهذا تحقيق أقوال العدلية بما لأجله يحسن الفعل أو يقبح، وأما تحقيق أقوال من خالفهم فقد وقع إطلاق الرواية من كثير من الأصحاب عنهم أن الأشعرية يقولون: إنما يقبح الفعل للنهي عنه، ويحسن لتعريه عن النهي. والجهمية: لكون الفاعل مربوباً مملوكاً. وهذا الإطلاق لا يخلو عن نظر وتسامح؛ لأنه قد حكى في الأساس موافقتهم على إدراك الحسن والقبح باعتبار الملاءمة والمنافرة، وباعتبار صفة الكمال وصفة النقص، وحكى عن بعضهم الموافقة فيما تعلق به المدح

---

(١) في المخطوطتين: «بحسن»، والصواب «بحكم» كما في شرح الأساس.

والثواب والذم والعقاب، فلم يبق موضع لما يجعل هاهنا محلاً للنـزاع إلا ما خرج عما ذكر كما تؤدي ذلك عبارة الغاية وشرحها في قوله عَلَيْسَلاِمْ: مسألة: اختلف فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة له أو جهة مقبحة على أقوال ثلاثة:

أولها: الإباحة، وهو لأئمتنا والجمهور.

وثانيها: الحظر، وهو لبعض من الإمامية والبغدادية والفقهاء، ولا يبيحه إلا الشرع.

وثالثها: الوقف، وهو رأي الأشعرية وأبي بكر الصيرفي وبعض الشافعية، بمعنى لا يُدرى هل هناك حكم أو لا، وهل الحكم المفروض حظر أو إباحة؟.

فعرفت أن ليس النـزاع فيما قد أدرك العقل له جهة محسنة أو مقبحة، وإنما النـزاع فيما لم يكن قد أدرك فيه أيَّ الجهتين، وقد تعقب سيدي العلامة الحسن بن أحمد الجلال رَحِمَهُ اللَّهُ في حاشية على القلائد بقوله: لكن ينبغي أن يحرر محل النـزاع حتى تتوارد الأدلة على محل واحد وإلا فلا فائدة في الخبط بالأقوال، ثم ساق الكلام في حكاية المذاهب حتى حكى مذهب الأشعرية بقوله: قال عضد الدين الإيجي -وهو محققهم وإمامهم ومن لا تمشي في غير أثره أقدامهم- ما لفظه: أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل، ولا نعني أن العقل لا حكم له في شيء أصلاً، بل أنه يحكم بأن الفعل حَسُنَ أو قَبُحَ في حكم الله المتعلق بأفعال المكلفين، وأَنَّ الحُسن والقبح إنما يطلقان لثلاثة أمور إضافية لا ذاتية:

الأول: لموافقته الغرض ومخالفته، وليس ذاتياً؛ لاختلافه باختلاف الأغراض.

الثاني: ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له، وليس ذاتياً؛ إذ يختلف باختلاف الأحوال والأزمان.

الثالث: ما لا حرج في فعله وما فيه حرج، وليس ذاتيا؛ كما ذكرناه آنفا. انتهى.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: قلت: وقد ترك وجها صرح الرازي وغيره من متكلمي

الأشعرية بإدراك العقل له، وهو كون الفعل صفة كمال كالعلم والصدق، أو صفة نقص كالجهل والكذب، وقد ذكر الزركشي في شرحه لكتاب السبكي جمع الجوامع أن قوما توسطوا فقالوا: إن العقل يدرك استحقاق المدح والذم، وأما استحقاق الثواب والعقاب فمتوقف على الشرع قال: وهو الذي ذكره سعد بن علي الزنجاني من أصحابنا -يعني الشافعية- وأبو الخطاب من الحنابلة والمردي عن أبي حنيفة، قال: وهو المنصور؛ لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد. انتهى.

وبهذا يعلم صحة ما قلناه من التنظير والتسامح في إطلاق الرواية والحكاية عن الأشعرية، وأنه ليس النـزاع فيما قد أدرك العقل فيه جهة معينة لحكم الله في فعل المكلف بحسن أو قبح حسب الثلاثة الأمور المذكورة في كلام العضد وما ذكره عن الرازي، وأن النـزاع ليس إلا فيما عداها، الأشعرية: الوقف، البغدادية: الحظر، أصحابنا: الإباحة.

وحينئذ فينبغي تفريعُ المسألة المقصودة بالذات لدى فريقي العدلية والأشعرية ومن وافقهم -وهي خلق الله تعالى لفعل العبد كما تقول الأشعرية والجهمية، أو لا كما تقول العدلية- وتنـزيلُها وتطبيقُها على ما قد علم من وجوه التحسين والتقبيح المتفق عليها والمختلف فيه مع إقامة دليله، ويتم المقصود بثلاثة مطالب:

المطلب الأول: يكون الكلام فيه باعتبار ما قد اتفق عليه ممن وافقنا منهم، وهو أن يقال: إذا قد أدركت العقول حسن الشيء وقبحه باعتبار صفة الكمال وصفة النقص، وبالثلاثة التي ذكرها العضد- فقد ثبت التحسين والتقبيح في أفعال الله المتعلقة بأفعال المكلفين؛ لأن خَلْقَهُ الكفر والفسق وأنواع المعاصي في العبد، وذمه وعقابه عليها- صِفَةُ نقص وأي نقص، وخلقه القدرة الصالحة للإيمان مع الأمر به، وللكفر مع النهي عنه، والمدح والثواب على الإيمان، والذم والعقاب على الكفر-

صفةُ كمال وأي كمال، هذا بالنظر إلى ما ذكره الرازي وسلمه من ثبوت التحسين والتقبيح، وأما باعتبار ما ذكره العضد وسلم أن العقل يدرك حسن الفعل وقبحه بتلك الثلاثة الاعتبارات: وهي كون الفعل يوافق الغرض أو يخالفه، وكونه مما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم، وكونه مما لا حرج في فعله أو فيه حرج- فكل من هذه الثلاثة يلزم معه قبح خلقِ الكفر في العبد وذمِّه وعقابِهِ عليه؛ لأن ذلك يخالف الغرض ببعثه الرسل بالأوامر بالطاعات والنهي عن المعاصي، وورد الشرع بذم فاعل الكفر ونحوه، ولزمه الحرج وهو الذم والتشنيع على من أوجده. وعَدَمُ خلق الكفر والإيمان، مع خلق القدرة الصالحة لهما على سبيل البدل: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف٢٩]- مُوَافِقٌ للغرض من إرسال الرسل بالتبشير والتحذير ومما ورد الشرع بمدح فاعله ولا حرج في فعله؛ فلَزِمَ وثَبَتَ وتَقَّرَرَ مما قد سلموا فيه ثبوت التحسين والتقبيح بُطْلَانُ القول بخلق أفعال العباد على كل الوجوه الأربعة التي قد سلموها، ثم لا يضرنا إنكارهم ما عداها.

المطلب الثاني: يكون الكلام فيه باعتبار من أصر منهم على إنكار أن العقل يدرك حسن الشيء أو قبحه فيما يتعلق بأفعال الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين، وهو أن يقال: لاشك أن للعدل مزية على الجور والظلم، وللصدق مزية على الكذب، وللفعل الواقع لغرض صحيح مزية على العبث الذي لا غرض في فعله البتة، ولشكر النعمة مزية على كفرها وجحدها، وهذا إن سلموه وافقوا قضية العقل، ولزمهم القول: بأن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد مع أنها مشتملة على الكفر والظلم والجور والعبث والكذب والفجور، وأن الواجب بقضية العقل إنما هو التمكين من الفعل والترك، وتعليق المدح والثواب بفعل الطاعة، والذم والعقاب بفعل المعصية، وإن لم يسلموه خرجوا عن دائرة العقلاء؛ لأنهم قاطبة متفقون على ثبوت المزايا والفروق بين العدل والإنصاف والصدق والكذب وفعل الحكمة وشكر النعمة على أضدادها المذكورة، ألا ترى أن الصبيان والمجانين إنما خرجوا

عن دائرة العقلاء لعدم إدراكهم لتلك المزايا والفروق بين تلك المذكورة وأمثالها، وهذا هو الحق كما ترى، وماذا بعد الحق إلا الضلال بلا امتراء.

المطلب الثالث: يكون الكلام معهم الجميع بالنظر إلى ما أصلوه وفرعوه الجميع من خلق الأفعال على أن الله تعالى غير منهي عند الأشعرية، أو غير مربوب ولا مملوك عند غيرهم، وبالنظر إلى ما أصله العدلية وفرعوه من القول بعدم خلق الأفعال على أن الله تعالى لو خلقها فيهم ثم عذبهم وذمهم عليها ونهاهم عنها على أَلْسِنَة الرسل، أو أثابهم ومدحهم وأمرهم- لكان قبيحاً؛ فيجب أن ينـزه عن ذلك. فإذا تأملت النتيجة المطلوبة لكل أحد من فريقي العدلية والجبرية وجدت النتيجة المطلوبة لأهل العدل لازمة الأصل الذي أصلوه وقرروه من التحسين والتقبيح، ووجدت النتيجة المطلوبة لأهل الجبر غير لازمة الأصل الذي أصلوه، مع كونهم لم يقرروه، بل نقضوه كما سترى؛ لأن غاية ذلك الأصل الذي أصله المجبرة صحة أن يخلق أفعال العباد وصحة الاَّ يخلقها؛ لأن كونه غير منهي ولا مملوك يستلزم صحة الأمرين ولا يستلزم ما ذهبوا إليه بعينه، بل على سبيل التخيير. ولا كذلك يلزم مما أصله أهل العدل، لأنه تناول ألاَّ يخلق أفعال العباد بعينه وخصوصه. وإنما قلنا: «إنهم لم يقرروه بل نقضوه» أما كونهم لم يقرروه فلأنهم لم يقيموا عليه دليلاً، وأما كونهم نقضوه فلأنهم لا يجعلون النهي علة مطردة، وإلا لزم قبح كل ما نهى عنه الكفرة والظلمة من الإيمان والعدل؛ لوجود العلة، وهي النهي، ومما نقضوه به أنهم قالوا: لا يصح من الله تعالى أن يظهر المعجز على يد من يدعي النبوة كاذباً مع أنه تعالى غير منهي، فتأمل تهافت كلامهم، وتدبر تناقض أفهامهم.

وبعد، فيقال لهم: هل يصح من الله تعالى ويحسن أن يبعث رسلاً يدعون إلى تكذيب الرسل الذين دعوا إلى الإيمان به وبكتبه واليوم الآخر والجنة والنار أم لا؟ إن قالوا: بالأول فقد أحالوا وعطلوا، وخرجوا عن الدين، وجوزوا صدق قول الملحدين، وجمعوا بين النقيضين؛ للزوم صدق كل من الرسل، وإن قالوا:

لا نقضوا علتهم، فلا محيص لهم من القول بأن ذلك يقبح منه تعالى وإن كان غير منهي ولا مربوب ولا مملوك.

وإذ قد نجز غرضنا من الكلام فيما ينبني عليه العدل فلنأخذ في تفصيل مسائله اللازم معرفتها.

[فصل:] في الكلام في أن الله تعالى عدل حكيم

قد مر الكلام على العدل، وأما الحكيم فهو فعيل بمعنى مُفعِل -بكسر العين-، وهو فاعل الحكمة، قال تعالى: ﴿تَنـزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الجاثية٢]، فهو بمعنى اسم الفاعل. ويأتي حكيم بمعنى مُحْكَم، فهو بمعنى اسم المفعول: فعيل بمعنى مُفْعَل، قال تعالى: ﴿يس۝ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ۝﴾ [يس]، ومنه قوله:

وقَصِيْدَةٍ تَأْتِي الْمُلُوكَ حَكِيْمَةٌ ... قَدْ قُلْتُهَا لِيُقَالُ مَنْ ذَا قَالَهَا

وحقيقة الحكمة: كل فعل حسن، لفاعله مقصد صحيح، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِى سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِىَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ﴾ [الجاثية١٢] ﴿وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِى ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [الأنعام٩٧] ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص٢٩].

وقد تطلق الحكمة على العلم، كقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة١٥١] ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة٢٦٩].

والأفعال تنقسم بالنسبة إلى الإحكام والحكمة إلى أربعة أقسام:

حكمة وإحكام، كالخط المتقن لنفاعة المؤمن.

وإحكام دون حكمة، كالخط المتقن في مضرته.

ولا إحكام ولا حكمة، كفعل الساهي والنائم، والخط الذي لا يقرأ فيما لا نفع فيه.

وحكمة دون إحكام، كالخط الذي لا يقرأ المراد به قصد منفعة المؤمن لكن تعذر على فاعله إحكامه.

وحقيقة الإحكام: هو الإتقان للشيء حتى لا يتطرق إليه الخلل والفساد. وقيل: كل فعل عقيب فعل أو مع فعل على وجه لا يتأتى من كل قادر. فتخرج

الأفعال التي لا ينضم إليها غيرها، وما استوى إيقاعه على وجه واحد، كتحريك اليد، وتسكين ما هو متحرك، ونحو ذلك؛ فإن ذلك لا يتصف بالإحكام، لكنه إن فعل لغرض صحيح وصف بالحكمة، وإلا فلا أيهما.

قال عليه السلام: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد **(أربك عدل حكيم؟ فقل: أَجَل)** أي: نعم. ولا خلاف أنه يوصف تعالى بأنه عدل حكيم بين كل من أقر بثبوت الصانع تعالى، والخلاف في ذلك لأهل الإلحاد، لكن ذهبت المجبرة إلى خلاف ذلك في المعنى، حيث نسبوا إليه تعالى كل قبيح من أفعال العباد، كالكفر والفسق والظلم والكذب وغير ذلك من القبائح وأنواع الفضائح، فلم يبق لوصفه تعالى بأنه عدل حكيم على قولهم إلا اللفظ دون المعنى؛ لما عرفت من أن العدل: هو من لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب من جهة الحكمة وأفعاله كلها حسنة، والحكيم: هو فاعل الحكمة.

فإذا كان تعالى -على زعم هؤلاء القوم- هو الفاعل لكل ما في الوجود من أنواع القبائح وأصناف الفضائح لم يبق من ذلك العدل والحكمة قليل ولا كثير؛ لأنه وإن فعل ما يقابل تلك القبائح من الإيمان والطاعات والصدق والعدل والإحسان في المؤمنين فإنه لا حكم لوجود هذه الأفعال الصالحات فيمن فعل تلك الأفعال المقبحات؛ ولهذا انعقد الإجماع أن الإيمان وسائر أعمال الطاعات لا تصح من الكافر؛ لاستحالة صحة الاتصاف بصفة من الصفات مع نقيضتها؛ ولهذا قال في الأساس وشرحه: قالت العدلية: والله عدل حكيم لفظاً ومعنى. وقالت المجبرة كافة: الله عدل حكيم لفظاً لا معنى.

وقال القرشي رحمه الله في المنهاج ما لفظه: ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عدل حكيم، ولم يسمع عن أحد من أهل الجبر هذا القول، ولا ذكرت هذه المسألة في شيء من كتبهم الكلامية، وإن كانوا لو سئلوا عن ذلك لما وسعهم إنكاره.

قلت: أما حكيم فقد وجد في كتبهم بمعنى متقن، من الإحكام لا من الحكمة فهم يبالغون في نفيها عن الله؛ لزعمهم أن في إثباتها إثبات الغرض، وهو الفعل للمصلحة، ولا مصلحة لله؛ لأنه غني، ولا للعبد في الدنيا؛ لأن في التكليف عليه مشقة، ولا في الآخرة؛ لأنه قادر على إيصال الثواب إليه بلا تكليف؛ فلا مصلحة حينئذ في التكليف ولا حكمة فيه. ونحن نقول لهم: هذا مبني على أن فعل الطاعات وترك المعاصي ليس فيه أداء شكر المنعم، ومبني على أن شكر المنعم لا يجب، ومبني على أنه يصح الابتداء بالثواب وفعله لمن لا يستحقه، والكل غير مُسَلَّم كما سيأتي تقرير كل من ذلك في موضعه.

سؤال: يقال: قد وجد وصفه تعالى في القرآن بالحكيم وتسميته تعالى بهذا الاسم الشريف بما لا مزيد عليه، فأما وصفه تعالى وتسميته بالعدل فَلِمْ لا يوجد في القرآن، مع أنه من أجل الأسماء وأعظمها وأشرفها بلا تناكر، فما الجواب على ذلك، وما هو السر والنكتة في عدم ذكره وووروده في القرآن كالحكيم؟

والجواب -وبالله التوفيق-: أما كونه لم يذكر بلفظه في القرآن فلأنه لما كان معناه: أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب من جهة الحكمة، وقد ذكر سبحانه اتصافه تعالى بهذين المعنيين في الكتاب بما لا مزيد عليه- استغنى عن ذكر لفظه كما استغنى عن ذكر كونه تعالى موجوداً وكونه قديماً؛ للعلم الضروري المقتَضَى عن كونه خالقاً قادراً عالماً حياً غير محدَث. وأما السر والنكتة في عدم ذكر لفظ هذا الاسم الكريم والاستغناء عن ذكره بما ذكر من معناه المراد -وهو أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب من جهة الحكمة- فلأن لفظ العدل لما كان في أصل اللغة من أسماء الأضداد -كما ذكرنا في أول الباب يطلق تارة على الإحسان والإنصاف، وتارة على الجور والميل- حسن عدم ذكر اللفظ بذاته؛ لاشتراكه بين المعنيين المذكورين، سيما إذا علم الله سبحانه أن أهل الزيغ والضلال يجعلون ذلك طريقاً إلى القدح في القرآن، وذريعة إلى جواز أن الله يفعل القبيح، فهذا ما ظهر، والله أعلم.

مسألة: الله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح وأفعاله كلها حسنة:

ثم أخذ عليه السلام في تقرير أنه تعالى عدل حكيم بقوله: **(فإنه تعالى لا يفعل القبيح)** كالظلم والكذب والعبث والسَّفَه، وكالكفر والفُسُوق وسائر القبائح **(ولا يُخِلُّ بالواجب من جهة الحكمة)** كإنصاف المظلوم ممن ظلمه، وإثابة الطائع، وعقاب العاصي المصر على العصيان، وأعواض الآلام، والبيان للمكلفين بما كلفوا به، وتمكينهم منه، وهداية من استهداه عز وجل وخلع رِبْقة العناد واتباع الهوى عن رقبته ونفسه.

اتفق أهل العدل على لزوم هذه المذكورة واستحقاقها عقلاً، وإن قال بعض البصرية بصحة إسقاط العقاب تفضلاً فهم لا يخالفون في استحقاقه، بمعنى أنه لو فعله تعالى لكان مستحقاً غير مناف للعدل، واختلفوا في إطلاق الوجوب، فمنعه بعض أئمتنا عليهم السلام، منهم القاسم عليه السلام في الأساس، قال عليه السلام ما لفظه: وما يفعله الله تعالى قطعاً لا يقال بأنه واجب عليه؛ لإيهامه التكليف الخ ما ذكره. ومَنْ مَنَعَه فيقول: يفعله قطعاً. قال شيخنا رحمه الله: وقد أطلقه علي عليه السلام وزيد بن علي والقاسم والهادي والحسين بن القاسم عليهم السلام وغيرهم. قيل: بل نتأدب من إطلاق اللفظ مع اتفاق جميع العدلية على أنه تعالى لو أخل بهذه المعدودة لكان غير عدل ولا حكيم، تعالى الله عن ذلك. ولا بد مع ما ذكر من أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب من أن يقال: **(وأفعاله تعالى كلها حسنة)**؛ ليدخل في ذلك ما لم يتناوله قبح ولا وجوب، كابتدائه خلق العالم، وما يزيد فيه وما ينقص، وتوسعة الأرزاق وقبضها، وسائر ما لا يتصف بالوجوب من أفعاله تعالى.

ثم أخذ عليه السلام في الاستدلال على ثبوت المسألة من أصلها بقوله: **(وإنما قلنا: إنه تعالى لا يفعل القبيح لأنه)** أي: فعل القبيح **(إنما يقع)** ويصدر **(ممن)** كان على أحد أحوال ثلاثة، وإن اجتمعت فمن باب الأولى:

أحدها: أن يكون **(جَهِل قُبْحَه)** فإن جهل قبح القبيح مظنة فعله ولو قدرنا أنه غني عنه.

وثانيها: قوله: **(أَوْدَعَتْه حاجة إلى فِعْلِه)** فإن من دعته حاجة إلى فعل القبيح كاد أن يفعله **(وإن عَلِمَ قُبْحَه)**.

وثالثها: أن يجهل استغناءه عنه، كمن ينسى ماله أو يظن عدم وفائه بحاجته فيتناول مال غيره،

فهذه الثلاثة الأحوال لا يخرج فاعل القبيح عن أحدها، وقد تجتمع كلها أو اثنين منها **(و)**لا يصح تقدير شيء منها على الله تعالى البتة، بل **(هو)** سبحانه وتعالى متنـزه عن كل واحد منها على أبلغ الوجوه:

أما الأول: وهو تنـزهه عن جهل القبيح فلأنه **(عالم بقبح القبائح)** جميعها **(لأنها من جملة المعلومات)** التي لا تخفى على عاقل، فكيف تخفى على من هو بكل شيء عليم؟ وإذا كانت القبائح من جملة المعلومات **(وهو تعالى عالم بجميعها كما تقدم)** في مسألة عالم أنه تعالى يعلم جميع المعلومات ولا يختص بمعلوم دون معلوم- ثبت أنه تعالى عالم بقبح القبيح ومتنـزه عن الجهل به على أبلغ وجه، حيث لا يصح تقديره عليه تعالى بحال من الأحوال.

وأما الثاني: وهو تنـزيهه تعالى عن الحاجة فلأنه تعالى **(غني عن فعلها)** أي: القبائح، وذلك **(كما تقدم أيضا)** في مسألة غني أنه تعالى غني عن كل شيء، لا تصح عليه الحاجة إلى شيء من حسن أو قبيح.

وأما الثالث: الذي ذكرناه في الشرح ولم يذكره عليه السلام في اللَّف اختصاراً واستغناءً بذكره في النشر بقوله: **(وعالم باستغنائه عنها)** أي: عن أفعال القبائح؛ لأن كونه تعالى غنياً عن فعلها هو أيضا من جملة المعلومات، فيجب أن يعلم أنه تعالى غني عن فعل القبائح، وهذه الجملة المذكورة في حكم المقدمة الصغرى،

والكبرى هي قوله: **(وكل من كان بهذه الصفة فإنه لا يفعل القبيح)**، والنتيجة أن الله تعالى لا يفعل القبيح.

قوله: «بهذه الصفة» أي: الأحوال الثلاثة المذكورة: من كونه تعالى عالما بقبح القبيح، غنيا عن فعله، وعالما باستغنائه عنه، فكل من اجتمع فيه هذه الأحوال الثلاثة فإنه لا يفعل القبيح، **(ألا ترى أن من مَلِكَ ألفي ألف قنطار من الذهب فإنه لا يسرق الزائف)**، وهذا منه عليه السلام تمثيل وتقريب، وإلا فملك الله عز وجل أوسع من أن يملك أحدنا ألفي ألف قنطار من الذهب. والقنطار وزنه فنعال، وقيل: لا وزن له في العربية، قاله شيخنا رحمه الله، وهو ألف ومائتي أوقية، وقيل: أربعة آلاف، وقيل: غير ذلك. والزائف بالزاي المعجمة، وهو المطلي بالزئبق في الأصل، وأريد به هنا الدرهم الرديء، وإنما لم يسرقه **(لعلمه بقبح السرقة، وغنائه عن أخذ الزائف)** على وجه السرقة **(وعلمه باستغنائه عنه)** وهذا معلوم عند كل عاقل. **(وكذلك لو قيل للعاقل)** منا: **(إن صدقت)** أي: أخبرتنا بالصدق **(أعطيناك درهما)** واحداً، **(وإن كذبت أعطيناك درهماً)** واحداً **(فإنه لا يختار الكذبَ في هذه الحال)** أي: في حال استواء العطاء في حالتي الإخبار بالصدق والكذب، فإنه لا يختار الكذب **(على الصدق)**، بل لا يخبر إلا بالصدق **(على وتيرةٍ)** الوتيرة: مأخوذة من الوتر، وهو التتابع على صفة **(واحدة)**، فيكون خبره على سبيل الصدق مع استواء العطاء وتيرة واحدة لا تختلف **(وطريقة مستمرة)** لما كان العطاء مستوياً سواء أخبر بالصدق أو الكذب.

ويفهم من كلامه عليه السلام أن الكذب الذي فيه نفع قبحه شرعي فقط لا عقلي، وإنما المعلوم قبحه عقلاً هو ما لا نفع فيه، وفي ذلك خلاف بين المتكلمين، الأظهر أن قبح الجميع عقلي؛ لأن المضرة لازمة لما فيه نفع ولما لا نفع فيه، وهي استحقاق العقاب والذم، وإنما يرتفعان عنه خشية الضرر بذهاب النفس أو

عضو منها، وهذه الخشية لا تخرج الكذب عن القبح كما لا تخرجه عن كونه كذباً؛ لأن قبح الكذب لذاته أو مقتضى عن ذاته، وخروج الموصوف عن صفة ذاته أو المقتضاة عنها لا يجوز بحال، وإنما جاز بإذن الشرع ارتكاب أحد القبيحين لدفع أعظمهما ضرراً كما جاز قتل التُّرْس المسلم عند خشية استئصال جند المسلمين، وكما جاز النطق بكلمة الكفر عند الإكراه من المتوعد بالقتل مع القدرة على الإنفاذ، قال عليه السلام: **(ولا عِلَّة لذلك)** أي: لكونه لا يختار الصدق على الكذب **(إلا ما ذكرنا)** من أن من كان عالماً بقبح القبيح مستغنياً عن فعله عالماً باستغنائه عنه فإنه لا يفعله.

تنبيه:

اقتصر المؤلف عليه السلام في الاستدلال على هذه المسألة بالعقل؛ لأن دليل السمع متوقف صحة الاستدلال به على العلم بهذه المسألة؛ إذ لا يعلم صدق المتكلم حتى يعلم أنه عدل لا يكذب، ومن ثمة منع أصحابنا على المجبرة استدلالهم بالسمع ما داموا على الجبر؛ لإضافتهم كل كذب في الخارج إليه تعالى، فلا وثوق حينئذ بما تكلم به عز وجل في كتاب أو على لسان رسول، لكن لا بأس بالتبرك بذكر ما يقع به الاستظهار على هذه المسألة قال تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ [النساء١٤٧] ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم٧] ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا﴾ [النساء٤٠] ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق٢٩] ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة٢٠٥] ﴿وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر٧] ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء٣٨] ﴿لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾ [آل عمران١٩٥].

بحث مفيد في أن الله تعالى لا يفعل الفساد ولا يريده من العباد:

وبالجملة فكونه تعالىٰ عدلاً حكيماً لا يفعل الفساد ولا يريده من العباد معلوم من الدين، فمن أنكره فقد كفر بلا ريب ولا شبهة. ويقال لهم: أخبرونا إن لم يكن الله عدلاً حكيماً فماذا يفعل، هل يزاد فعله علىٰ ما نسبتموه إليه من أنه تعالىٰ فعل الكفر في الكافرين وعاقبهم عليه ومع ذلك فهو ينهاهم عنه ويريده منهم ويقدره عليهم، ويكره منهم الإيمان وكلفهم به ولم يجعل لهم طاقة عليه، وفعل وأراد كل كذب وفجور في الخارج حتىٰ إنكم تبالغون في نسبة ذلك إليه تعالىٰ فتقولون: ما من كذب ولا ظلم ولا فجور ولا فسق ولا كفور إلا وهو خالقه وفاعله ومقدره ومريد له ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ۝١٠ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ۝١١﴾ [الذاريات] لقد استحوذ عليهم الشيطان كل الاستحواذ فأنساهم ذكر الله، واتخذهم له إخواناً وأعواناً أي اتخاذ علىٰ إضلاله عباد الله تعالىٰ، حتىٰ سهلوا للعاصين كل عسير، وأطمعوا الظالمين في ترك عقابهم علىٰ الصغير والكبير، وحتىٰ صار عندهم سِيَّان دخول الجنة أو النار أهل الكفر أو الإيمان، فالكل جائز في عقولهم الضالة وأصولهم السافلة. ولا تنخدع أيها المسترشد إلىٰ قولهم بعد ذلك، لكن ورد السمع بأن المؤمنين في الجنة والكافرين في النار فنقطع بوقوعه نظراً إلىٰ السمع لا إلىٰ ما يجوزه العقل؛ لأن السمع الوارد علىٰ خلاف ما يجوزه العقل يجب تأويله وحمله علىٰ ما يوافق العقل اتفاقاً بين الجميع، ولأن السمع إنما يفيد القطع بأن مدلوله علىٰ ما تناوله اللفظ إذا لم يعرف المتكلم به بالكذب، فأما وقد عرفَ المتكلم به أنه فاعل ومريد كل كذب في أَلْسِنَة الكذابين فهو أكذبهم- فلا ينتج القطع بصحة خبره، بل غاية ما فيه صحة الأمرين علىٰ سواء، وفي ذلك رجوع إلىٰ ما قضت به عقولهم الفاسدة وأصولهم الكاسدة من استواء الكافرين والمؤمنين والأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ والفراعنة في تجويز مصير كل منهم إلىٰ

ما وعد به أو توعد به الآخر، وكيف يصحح قول أو اعتقاد بلغ بصاحبه إلى ذلك المعتقد الخبيث، أم كيف يُرجح أصل أو اعتماد على هوس يسير إليه الكفر سيراً حثيثاً ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء٨٢] ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد٢٤] ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلا تَخْرُصُونَ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام]، وإذا كان هذا الاعتقاد الفري والمقال الكفري قد حكاه الله عن المشركين، وذمهم عليه هذا الذم الذي لا أبلغ منه، ووبخهم وأذاقهم البأس، ونفى عنهم العلم بصحته، وقصرهم فيه على الخرص واتباع الظن- فهل يصح لمسلم أن يتابعهم في هذا الاعتقاد، أم هل يصح لمؤمن بالله ورسوله أن يقول على قواعد علم العربية والمنطق في «لو» فيقول تقديراً للمحذوف اختصاراً، وانتصاراً وتتميماً لاستدلال المشركين: لكنه شاء منا الشرك فأشركنا، وشاء عبادتنا الأصنام فعبدناهم؟!

وهذه المقدمة الاستثنائية هي عين مذهب المجبرة المدبرة، فهم على آثارهم يهرعون، ومن آجن ضلالهم يكرعون، ولما كانت الآية ونحوها آخذة من المجبرة بالمخنق، وكانت عقائدهم موافقة لعقيدة المشركين عن طبق تأولوها بتأويل ينبيء عن عقول سخيفة، وأهواء بطغيانها أليفة، فقالوا: إنما ذمهم الله وأذاقهم البأس وكذبهم لأنهم قالوا ذلك بظاهر ألسنتهم من دون أن يعتقدوا ذلك ويجزموا به ويدينوا لله بثبوته، فهو كما قاله المنافقون لرسول الله ﷺ: نشهد إنك لرسول الله، ورد عليهم ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون١] فالتكذيب راجع إلى كونهم لم يعتقدوا أنه رسول الله فيصح قولهم: نشهد، لا إلى اللفظ وهو قولهم: إنك لرسول الله؛ لأنه صدق في نفسه، فنـزَّلوا هذه الآيات التي حكاها الله عن

المشركين ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَانُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف٢٠]، وما في معناهما بمنـزلة قول المنافقين: نشهد إنك لرسول الله.

فتأمل رحمك الله تعسفهم وتلعبهم بآيات الله، وهل يستقيم هذا التأويل مع قوله تعالى: ﴿هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾؟ لأنه لو كان ما قالوه صحيحاً ثابتاً في نفس الأمر، وإنما كان كذبهم من حيث لم يعتقدوه على حسب ما نطقوا به- لما صح أن يناقضهم مقتضاه، ولكان يجب أولاً أن يقرر ظاهر اللفظ ثم يكذبهم حيث لم يعتقدوه كما في آية المنافقون: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون١]، فقال عز من قائل مقرراً لمقتضى اللفظ: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ [المنافقون١]، ثم قال: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾، فلولا أنه وَسَّط قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ لاستلزم تكذيب قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾، فكذلك كان يجب مثل ذلك في آيات المشيئة، وكيف يصح هذا التأويل العجيب وقد قال تعالى بعد قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ فقال: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ۝٢٠ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ۝٢١﴾ [الزخرف] في زعمهم أن الله شاء أن يعبدوا الأصنام؟ فذرهم وما يفترون ودعهم في ضلالهم يمترون، ويقال لهم: قد حكى الله عن المشركين أنهم قالوا: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف٢٨]، إذا كان الله قد تنـزه عن الأمر بالفحشاء فهو أن يتنـزه عن فعلها أولى وأَحْرَى؛ لأن فاعل القبيح أدخل في استحقاق الذم والعقاب من الآمر به، ولذلك يقال: ليس على الآمر مع وجود المباشر، ويقال لهم: قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى۝٣٧ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا۝٣٨ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى۝٣٩ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى۝٤٠ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى۝٤١﴾ [النازعات]، وقال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا۝١٠ وَقَدْ خَابَ مَنْ

دَسَّاهَا﴿١١﴾ [الشمس] هل كان تعالى فاعل هذه الأفعال؟ إذاً كان هو المراد بالمدح والذم، وكيف يتبعه الوعد والوعيد، أم العبد فاخرجوا عن مناقضه يا أشر العبيد.

ولما فرغ من المسألة الأولى من مسائل العدل -وهي أن الله تعالى عدل حكيم- أخذ فيما يتفرع عليها من سائر مسائل الباب، وقُدمت على الجميع لأنها أم الباب، فهي من جميع مسائل العدل بمنـزلة مسألة إثبات الصانع تعالى من جميع مسائل التوحيد، وقَدَّم بعدها مسألة: أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى، لأن ما بعدها مترتب عليها وفروع تنتمي إليها فقال عليه السلام:

[فصل:] في الكلام في أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى

اعلم أولاً أن الفعل: هو ما وجد من جهة من كان قادراً عليه أو على ما تولد عنه. قلنا: «ما وجد» جنس الحد، دخل فيه جميع المؤثرات من جهة فاعل أو سبب أو علة أو مقتض، وقلنا: «من جهة من كان قادراً عليه» يخرج به المسبباتُ، ومعلولُ العلة، والمقتضى عن مقتضيه، فلا يقال لها فعل السبب ولا فعل العلة ولا فعل المقتضي، وإنما يقال لها: أثر، وقلنا: «كان قادراً عليه» لئلا يخرج عن المحدود الفعل الذي قد وقع؛ لأن فاعله بعد وقوعه منه قد خرج عن كونه قادراً عليه وقلنا أو على ما تولد منه لإدخال الأفعال المسببة عن فعل الفاعل لها، كانكسار الزجاج المتولد عن ضربه بالحجر، فإن الانكسار فعل فاعل الضرب لتولده عنه.

[أقسام الفعل]:

وينقسم الفعل بالنظر إلى العبد إلى: مباشر ومتعد.

فحقيقة المباشر: ما وجد في محل القدرة كالقيام والقعود والذهاب والمجيء ونحو ذلك.

وحقيقة المتعدي: ما وجد في غير محل القدرة بواسطة فعل في محلها، كتحريك الإناء وكالعمارة والخياطة ونحو ذلك من الأفعال التي تكون في غير الفاعل بواسطة فعل في الفاعل الذي هو محل القدرة، وذلك الفعل هو المباشرة، وينقسم قسمة أخرى إلى: مخترع، وغير مخترع.

فحقيقة المخترع: ما كان من دون مماسة ولا بآلة ولا احتذاء واقتداء بفعل الغير. وذلك خاص بأفعال الله تعالى.

وغير المخترع: بخلافه، وهو ما كان بمماسة أو آلة أو احتذاء واقتداء بفعل الغير. وذلك خاص بفعل المخلوق،

وينقسم قسمة ثالثة إلى: أصلي، ومتولد.

فحقيقة الأصلي: هو الفعل الموجود ابتداءً بلا واسطة فعل آخر.

وحقيقة المتولد: هو الفعل الموجود بواسطة فعل آخر. والجميع مُشترَك بين فعل الله وفعل العبد.

فمثال الأصلي من فعل العبد: القيام والقعود ونحوهما.

ومثال المتولد من فعله: انكسار الزجاج عند الضرب، وانهيال التراب عند المشي عليه، ونحو ذلك.

ومثال الأصلي من فعل الله تعالى: إيجاد الأجسام من العدم المحض، وخلق القدرة والحياة في الحيوانات، وإيجاد الأعراض الموجودة في الأجسام ابتداءً.

ومثال المتولد من فعله تعالى: سير السفن في البحر المتولد عن إرسال الرياح عليها، وإيجاد النباتات والزراعات والثمار عن إنزال الأمطار، ونحو ذلك.

وقد خالف أبو علي الجبائي في وقوع المتولد في أفعال الله تعالى؛ لاستلزام الحاجة إلى السبب.

قلنا: لا يلزم الحاجة إلا لو لم يكن قادراً على المسبب إلا بفعل السبب، وهو تعالى قادر عليه من دون سببه، ولقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [الروم٤٨] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِىَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [الروم٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [إبراهيم٣٢]، وأمثال ذلك كثير.

قال عليه السلام: **(فإن قيل لك)** أيها الطالب الرشاد **(: هل خَلَق ربك أفعال العباد؟ فقل: لا يقول ذلك إلا أهل الكفر والعناد)**.

ذهبت العدلية قاطبة إلى أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى، الصلاح منها والفساد.

وذهبت المجبرة إلى أنها من الله تعالى، الصلاح منها والفساد. وإليه أشار عليه السلام بقوله: لا يقول ذلك إلا أهل الكفر والعناد. وفيه تكفير المجبرة، وفي ذلك خلاف بين أصحابنا، وسيأتي الكلام عليه في فصل الإكفار إن شاء الله تعالى.

واختلفت المجبرة في ذات بينهم، فقال قدماؤهم وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان: هي من الله تعالى أصليها ومتولدها، وليس للعبد فيها كسب، وإنما العباد لها كالظروف، وإضافتها إليهم كإضافة صورهم وألوانهم، فقام وقعد وصلى كطال ومات وابيض.

وقال ضرار بن عمرو: جميعها من الله تعالى، والعبد كسبها.

وقال الأشعري أبو الحسن علي بن أبي بشر ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري: بمثل قول ضرار في الأصلي، وبمثل قول جهم في المتولد.

وقال مدعو التحقيق منهم كالقاضي أبي بكر الباقلاني والرازي وابن الحاجب والسيوطي وهو قول الجمهور منهم: إن الله تعالى خلق للعباد قدرة موجبة للفعل، وللعبد منه كسب، فالفعل خلقه الله تعالى بواسطة القدرة الموجبة له واكتسبه العبد لما كان له فيه الاختيار؛ وذلك منهم لما رأوا الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الباطش أن الأولى غير واقفة على الاختيار دون الثانية فهي واقفة على الاختيار.

وحكي عن بعض متأخريهم أن الفعل جميعه للعبد، وأن الله تعالى لم يخلقه فيه، ولا أوجبته القدرة التي خلقها الله له عليه، ولكن خلق فيه شهوة وداعيًا موجبًا للفعل لا يقدر العبد معه على الترك.

فهذا حاصل الخلاف بينهم.

قال القرشي رحمه الله بعد ما حكى ما عدا آخرها: والأقرب أن هذه الأقوال ترجع إلى قول جهم في التحقيق؛ لأن أهل الكسب لابد أن يجعلوا العباد

كالظروف لها في الحدوث، فأما الكسب فهو إما ألاَّ يكون فعلاً فذكره هنا بطالة وهذيان؛ لأن كلامنا في الأفعال، وأما أن يكون فعلاً فهو: إما أن ينفرد الله به فهو قول جهم، وإما أن ينفرد العبد به بلا كسب خرجوا من مذهبهم، أو مع كسب آخر تسلسل إلى ما لا ينتهي؛ لأن كل كسب يحتاج إلى كسب. وكذلك المثبتون للقدرة الموجبة لابد أن يجعلوا العباد كالظروف لأفعالهم؛ لأنه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب[1] ويصير الحال فيه كالحال في الشجرة التي يوجد الله فيها اعتماداً يوجب الحركة، فإن ذلك لا يخرج الشجرة عن كونها ظرفاً للحركة الموجبة عن الاعتماد، فظهر لك أن المجبرة كلهم جهمية، انتهى كلامه رَحِمَهُ اللهُ مع زيادة بعض الألفاظ للإيضاح.

قلت: وقوله رَحِمَهُ اللَّهُ: «لأنه لا اختيار لهم في السبب والمسبب» فيه نظر؛ لأن الاختيار ثابت بتسليمهم فيما أوجبته القدرة بزعمهم، إلا أن يريد به أنه يلزم ذلك حيث إن القدرة موجبة للفعل المسبب عنها وليس لهم فيها اختيار؛ فإذاً لا اختيار لهم في الفعل لوجوبه عنها- استقام، ولعله لا يريد غير ذلك. وتمثيله بالحركة المتولدة عن الاعتماد الذي خلقه الله في الشجرة فيه نظر أيضاً؛ إذ لا نعلم أن في الشجرة اعتمادًا سوى الحركة، فالأظهر في المثال التمثيل بالحركة في الشجرة المتولدة عن إرسال الريح ليظهر الفرق بين السبب والمسبب، والله أعلم.

نعم، واختلف الأصحاب هل كون أفعال العباد منهم معلوم بالضرورة أو بالاستدلال؟ فذهب الجمهور أن ذلك إنما يعلم بالاستدلالِ وتقريرِ الأدلة عليه، وإنما المعلوم ضرورة نسبتها إليهم على الجملة من دون تفصيل هل الفعل واقع

---

(١) قوله: «لأنه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب» أراد بالسبب القدرة؛ لأنها إذا كانت موجبة فهي سبب؛ إذ حقيقة السبب حاصلة فيها، وهي كل ذات توجب ذاتاً أخرى، وإذا كانت سبباً فلا اختيار لنا فيها؛ لأنها من فعل الله تعالى، ولا فيما هو مسبب عنها؛ إذ هو صادر على سبيل الإيجاب وغير واقف على الاختيار لا هو ولا سببه. (من المعراج على المنهاج للإمام عز الدين).

من العبد أو من الله تعالى؟ وذهب أبو الحسين البصري والإمام الشرفي عليه السلام ورواه شيخنا رحمه الله للأمير المؤلف ويفهم من بعض كلامه الآتي في المختصر أن كون أفعال العباد منهم معلوم بالضرورة لا مجال للشك فيه؛ لأن[1] العقلاء يعلمون بعقولهم حسن الأمر بها والنهي عنها والترغيب والترهيب والمدح والذم، قال: والمجبرة يعلمون ذلك، لكن جحده علماؤهم ميلاً إلى الهوى، وتعصباً للأسلاف، وميلاً إلى الرئاسة، وتقرباً إلى السلطان، إلى آخر ما ذكره القرشي عنه في المنهاج.

قلت: لكن قوله: «لأن العقلاء يعلمون بعقولهم حسن الأمر بها والنهي عنها إلى آخره» هو نفس الدليل على كونها منهم استدلالاً لا ضرورة وإلا لما احتاج إليه، فالأولى أن يقال: لأن كل عاقل يعلم من حال نفسه ضرورة أنه فاعل لفعله قبل أن يقرع سمعَه اختلاف المتكلمين في هذه المسألة، وهذا أمر لا يناكر فيه أحد إلا مكابر.

الأدلة العقلية على أن أفعال العباد منهم

وأما المؤلف عليه السلام فقد أتى في المختصر بما يدل على أن كون أفعال العباد منهم معلوم ضرورة وبما يدل على أن ذلك استدلالٌ فقط:

فالأول قوله: **(كيف يأمرهم بفعل ما قد خَلَقَ وأمضى، أو ينهاهم عن فعل ما قَدْ صَوَّرَ وقضى)** فإن صدور مثل ذلك من أحد العقلاء من أمحل المحال وأقبح المقال وأسخف الفعال، ولو وقع لدل على أنه قد وقع في عقله اختلال، فكيف يصح من الحكيم العليم المتعال؟!

(و)الثاني: قوله: **(لأن الإنسان يلحقه حكم فعله من المدح والثَناء، والذم**

(١) هذا استدلال أبي الحسين كما نقله عنه القرشي في المنهاج، فالضمير في قوله: «قال» الآتي يعود إلى أبي الحسين.

والاستهزاء، والثواب والجزاء، فكيف يكون ذلك من العلي الأعلى؟!) وهذا أحد الأدلة التي يذكرها الأصحاب على أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى، وتحريره ينبني على أصلين:

أحدهما: أن الإنسان يلحقه حكم فعله من المدح والثناء الخ ما ذكره عليه السلام.

والثاني: أنها لو كانت من الله تعالى لما وجبت فيها هذه القضية.

أما الأصل الأول: فهو معلوم ضرورة بلا نـزاع ولا اختلاف.

وأما الأصل الثاني: وهو أنه لو كانت من الله تعالى لما صحت فيها هذه القضية فهو أيضاً معلوم؛ لأنها لو كانت من الله تعالى لكانت بمثابة صورنا وألواننا، فكما لا يحسن في الصور والألوان شيء من ذلك كان يجب لأفعالنا لو كانت من الله تعالى ألاَّ يحسن عليها ولا يقع أمر ولا نهي ولا مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب، ولَمَّا علمنا تعلق الأمر والنهي ونحوه بأفعالنا دون صورنا وألواننا عَلِمْنَا يقيناً الفرق بينهما، ولا يصح أن يكون المرجع بهذا الفرق إلى شيء غير أن أفعالنا صادرة منا دون الصور والألوان، وهذا هو القياس المسمى في لسان الأصوليين قياس العكس، وهو أن يثبت للفرع نقيض حكم الأصل، فالأصل فيما نحن بصدده الصور والألوان، والفرع أفعالنا، والعلة التي ترتب عليها الحكم هي أن الصور والألوان لا يصح تعلق الأمر والنهي ونحوهما بها، عكس الأفعال الصادرة من جهتنا، وحكم ثبت للأصل الذي هو الصور والألوان أنها ليست من فعلنا معلل هذا الحكم بكونها لا يصح تعلق الأمر والنهي ونحوهما بها، فيجب أن يثبت للفرع نقيض حكم الأصل لما وجد فيه نقيض علة حكم أصله، فيثبت الحكم أن أفعالنا مِنَّا لا مِنَ الله تعالى.

يزيده وضوحاً على طريق المناطقة في القياس الاستثنائي أن يقال: لو كانت أفعال العباد من الله تعالى لما صح الأمر والنهي ونحوهما بها، ثم بعد ذلك إما أن

يستثنى نقيض المقدم فالناتج نقيض[١] التالي، فيصير الكلام: لكنها ليست من الله فيصح الأمر بها، أو يستثنى نقيض التالي فالناتج نقيض المقدم، فيصير الكلام: لكنه صح الأمر بها فلم تكن من الله تعالى، وهذان الاعتباران صحيحان؛ لأن نتيجة الأول واستثنائِية الثاني مجمع عليهما، وهو أنه صح الأمر والنهي عن أفعال العباد، وإما أن يستثنى عين المقدم فالناتج عين التالي، فيصير الكلام: لكنها من الله فلم يصح الأمر والنهي عنها، أو يستثني عين المؤخر[٢] فالناتج عين المقدم، فيصير الكلام: لكنه لم يصح الأمر والنهي عنها فكانت من الله، وهذان الاعتباران فاسدان؛ لأن نتيجة الأول واستثنائِية الثاني مجمع على بطلانهما؛ إذ لا قائل من الأمة إنه لم يصح الأمر والنهي عن أفعال العباد، فثبت بهذا أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى؛ لإجماع الأمة على صحة الأمر والنهي عنها، وبطلان كونها من الله تعالى؛ لإجماعهم بل وجميع العقلاء على بطلان القول بمنع الأمر والنهي عنها الذي هو لازم لخلق الأفعال، وهذا واضح كما ترى. وهذا الدليل الذي ذكره عليه السلام من أعظم الأدلة على أن أفعال العباد ليست من الله تعالى.

ومثله ما ذكره عليه السلام -وهو الدليل الثاني- بقوله: **(ولأنه يحصل الفعل بحسب قَصْدِ الإنسان وداعيه، وينتفي بحسب كراهته وصَارفه)** ولا يختلف ذلك **(على طريقة واحدة)** فلو لم تكن أفعال الإنسان منه لما وجبت فيها هذه القضية واطردت مهما كان الفعل من مقدوراته، وهذا الدليل مبني على أصلين أيضاً:

أحدهما: أن الفعل يحصل بحسب قصد الإنسان وداعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه.

---

(١) عند المناطقة أن استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئاً لأن انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه.

(٢) عند المناطقة أن استثناء عين التالي لا ينتج شيئاً؛ لأن صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه؛ لجواز أن يكون اللازم أعم.

والثاني: أنه لو لم يكن منه لما وجبت فيه هذه القضية.

أما الأصل الأول: فهو معلوم بالضرورة؛ من حيث إن أحدنا متى أراد الانصراف إلى حاجة مما يتعلق بمصالحه ومنافعه وأخذ في الفعل الذي هو مظنة حصولها حصل منه ذلك الفعل لا محالة، قضيت أو لم تقض، نحو طحن الحب وعجنه وخبزه وتناوله للأكل، ونحو نقل الماء وإحرازه إلى الإناء وتناوله للشرب، وحراثة الأرض، والسفر إلى الأقطار لطلب الزراعة وربح التجارة، سواء حصلت بعد ذلك العين المطلوبة وهي الغلة والربح أو لم تحصل؛ لأنها أعيان وأجرام لا يقدر على إيجادها العبد، وإنما يقدر على ما هو كالسبب في حصولها وهو الحراثة والسفر وعقد الشراء والبيع ونحو ذلك.

إن قيل: وما يدريكم أن هذه الأفعال يخلقها الله فيكم عند أن تقصدونها وتريدون فعلها؟.

قلنا: لو كانت من فعل الله تعالى وخلقه فينا لكانت تختلف الحال فيها، فكانت تحصل في بعض الأحوال عند الاَّ نقصدها، وتمتنع في بعض الأحوال عند أن نقصد فعلها، والمعلوم ببديهة العقل أن الصحيح البدن متى أراد القيام والمشي وأخذ في فعلهما حصلا لا محالة، ومتى لم يردهما لم يحصل شيء منهما البتة، ولو كانت بخلق الله تعالى لكانت بمثابة حصول الغلة وربح التجارة: تارة يحصلان بعد وجود ما هو كالسبب لهما، وتارة يتخلفان.

وبعد، فهذا يؤدي إلى رفع الثقة بالمعاملات؛ لأنه يقتضي أن الأفعال الظاهرة من الإنسان من عقود البيع والنكاح والطلاق ليست واقعة منه؛ فلا يلزمه حكمها، ويؤدي إلى أن شهادة الشاهد عليه زور وحكم الحاكم عليه المستند إلى الشهادة أو إقراره باطل؛ لأنه حكم مبني على شهادة زائرة أو إقرار بمستحيلٍ عليه معلومٍ وقوعه من غيره، وأن الزاني والقاتل وغاصب المتاع إذا حلف ما

فعل وقد شوهد ذلك منه وتيقن أنه فعله تكون يمينه بارة، أو حلف أنه فعل ما شوهد وقوعه منه أن تكون يمينه فاجرة، ومثل هذا تعكيس ورد وإبطال للشرائع، وقلب لحقائق الأشياء، وسفسطة، ورفع لقضايا العقول، ونقض لما جاءت به الرسل من الشرع المنقول.

قال القرشي رحمه الله: وبالجملة فلو جمعت أهل الجبر في صعيد واحد ثم رأوا رجلاً يقتل آخر أو يأخذ ماله واستشهدهم بعض الحكام لشهدوا أنه قاتله، ولما خالجتهم شبهة في ذلك، ولو كان الحق فيما ذهبوا إليه لكانت شهادتهم عليه في ذلك زائرة. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

وأما أنها تنتفي بحسب كراهة العبد وصارفه فهو معلوم -أيضاً- ضرورة؛ لأنه إذا رأى ما يضره أو يؤذيه من السمومات والحرشات وسائر المضار والمشاق لم يفعل ما يوصله إليه فلا يحصل منه الفعل أصلاً على وتيرة واحدة، وطريقة مستمرة لا تختلف، ولو كانت من الله تعالى لاختلف فيها الحال، فتارة تحصل فيه ولو كرهها وتجنب الوصول إليها، كالأمراض، وتارة لا تحصل ولو تعرض للوصول إليها كالأمراض أيضاً.

وبعد، فكان يلزم تجويز مثله في سائر أفعال الله تعالى إذا قصدنا حصوله فينا: من الصحة وحسن المنظر وضخامة الجسم، وكذلك إذا قصدنا مثل ذلك في الغير الحبيب كالولد ونحوه، أو ضده في العدو والبغيض؛ لأنه إذا كان الكل من فعل الله تعالى، وتوقف حصول ما هو فينا من الأفعال الاختيارية على قصد حصولها، ثم شاركها غيرها من سائر أفعاله تعالى فينا أو فيمن قَصَدْنا حصولها فيه- كان الكل من واد واحد وباب متحد، وتجويز مثل ذلك هوس وسفسطة بلا ريب.

وبعد، فالقول بأنها من الله تعالى مع الاتفاق على نسبتها إلى العبد إثبات ما لا طريق إليه، وإثباتُ ما لا طريق إليه باطل قطعاً، وإلا لقلنا بوجود آدم من الجن

غير هذا المعروف أنه أب البشر عليه السلام، وإن أولاد ذلك الجني تشكلوا واختلطوا والتبسوا بأولاد هذا عليه السلام،وذلك باطل قطعاً.

فإن قيل: مَنَعَ من هذا السمع فلا يتقدر؛ لأنه مصادم له.

قلنا: كلامنا في المسألة قبل الالتفات إلى السمع، بل بالنظر إلى الأحكام العقلية، وأيضاً فالسمع قد منع من تجويز الجميع، فإنه كما ورد أن هذا الإنسان من نفس واحدة فقد ورد بأن أفعال العباد منهم لا منه تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾ [المؤمنون٦٣].

وبعد، فكان يلزم أنا نجد من أنفسنا -لو كانت الأفعال مخلوقة فينا- أنا مدفوعون إليها على وجه لا نقبل الانفكاك عنها، كالمتردي من شاهق يجد من نفسه الهُوِي والسقوط إلى تحت ولا يقبل الانفكاك عن ذلك، والضرورة تدفعه.

وبعد، فلو جوزنا أنها من فعل الله تعالى لجوزنا أنها من فعل غيره تعالى من الملائكة والجن، لأن تقدير كونها ليست من فعلنا ليس بموجب كونها من فعل الله تعالى إلا إذا استحال وجود ثالث، سيما على أصولهم أن الشيطان وسائر الجن قادرون على التشكل والتلبس بالإنسان، فليس لهم منعه، ونحن وإن منعناه فإنما أوردناه معاملة للخصم بمجرى مذهبه.

وأما الأصل الثاني: وهو أنها لو لم تكن من أفعالنا لما وجبت فيها هذه القضية -وهي توقفها على دواعينا وإرادتنا وصوارفنا وكراهاتنا وجوداً وانتفاءً- فهو أيضاً معلوم ضرورة، وإلا لكانت بمثابة الصور والألوان لا تحصل فينا عند دواعينا وإرادتنا، ولا تنتفي بحسب كراهاتنا وصوارفنا، وهذا كما ذكر في الدليل السابق من قياس الأفعال على الصور والألوان لو لم تكن الأفعال من لدينا في عدم توقفها على قصودنا ودواعينا وإراداتنا لكنها لما لم تكن من فعل الله تعالى توقفت على قصدنا وداعينا، وانتفت بحسب قصدنا وصوارفنا، عكس الصور والألوان، فالأصل الصور والألوان، والفرع أفعالنا، والعلة التي افترقا فيها التوقف على القصد

والداعي والكراهة والصارف في الأفعال، وعدمه في الصور والألوان، والحكم وهو أنه يثبت للأفعال نقيض ما ثبت للصور والألوان، وقد ثبت أن الصور والألوان ليست من فعلنا؛ لعدم توقفها على ما ذكر، فيجب أن تكون الأفعال من لدينا؛ لتوقفها على ما ذكر، ويقال فيه بالقياس الاستثنائي على قواعد المَنَاطِقَة كما قيل في الذي قبله: لو كانت أفعال العباد من الله تعالى لما توقفت على حسب قصدنا ودواعينا وصوارفنا وكراهتنا، لكنها توقفت على ذلك فلم تكن من الله أو لكنها ليست من الله، فتوقفت على ذلك، فالاستثنائية في الأول والنتيجة في الثاني مجمع عليهما، وهو التوقف على القصد والكراهة، فيجب أن تكون النتيجة من الأول وتكون الاستثنائية في الثاني صحيحتان، وهو أنها ليست من الله تعالى. وهذان الاعتباران المبني عليهما تصحيح مذهبنا كما ترى.

وإن قلت كما هو مقتضى مذهب الجبر في الاستثناء: لكن ليست واقفة على قصدنا ودواعينا وصوارفنا وكراهتنا فهي من الله تعالى، أو لكنها من الله فلم تكن واقفة على ذلك. فهذان الاعتباران وإن كان ناتجهما أنها من الله تعالى لكنهما فاسدان؛ لأن الأول مبني على إنكار الضرورة، والثاني نتيجته معلومة البطلان ضرورة، وهو عدم توقفها على قصدنا وكراهتنا، وذلك واضح كما ترى؛ فثبت بهذا الدليل أن أفعالنا منا لا من الله تعالى، كما ثبت بالدليل الذي قبله.

دليل ثالث وضعي: وهو أنه أجمع أهل اللغة أنه يُشْتَقُّ ويُوْضَعُ لكل من فعل فعلاً اسْمُ فاعل من فعله، فالثلاثي على وزن فاعل، وما عداه على وزن مضارعه بميم مضمومة من أوله على حذف حرف المضارعة ووضع الميم بمحله، فيقال: ضارب لمن فعل الضرب، وقاتل وسارق وزان وكافر وكاذب وفاسق لمن فعل الأفعال المشتق هذه الأسماء منها، ومكذب ومستهزئ ومكتسب ومستربح ونحو ذلك، فلو كان الله تعالى هو فاعل معاني ما اشتقت منه هذه الأسماء للحقته هذه الأسماء، تعالى الله عن ذلك وتقدس وله الأسماء الحسنى، فإذا كان مذهب الخصم

يؤدي إلى هذا وجب القطع ببطلانه، وهذا واضح.

دليل رابع إلزامي: لو كانت الأفعال من الله تعالى لكان الأمر بها أمراً[١] بما لا يطاق، والنهي عنها نهياً عما لا يطاق، وأكثر أهل الجبر لا يجوزه، وأكثر من جوزه يمنع وقوعه، فلم يبق إلا القول بأن ما أمر به أو نهى عنه هو فعل العبد ليمكن الحكم عليه بأنه مما يطاق.

فهذه أربعة أدلة كل واحد منها قاض بأن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى.

وقد أورد على الأول بأن الإنسان قد يحمد ويثاب على فعل غيره، كما يحمد الإنسان على فعل ولده، وكحمدكم الله تعالى على الإيمان مع اعتقادكم أنه فعلكم.

وعلى الثاني: بأن فعل الساهي والنائم عندكم أنه فعلهما مع كونه غير واقف على قصده وإرادته.

وعلى الثالث: بأن الله فعل الولد ولا يقال له والد، وكذلك الحلاوة والحموضة ونحوهما ولا يقال له حالٍ وحامض.

وعلى الرابع: أن المأمور به مقدور للعبد، والمنهي عنه كذلك مقدور له، لأن له قدرة على كل واحد منهما وإن كانت موجبة له.

وأجيب عن الأول: إنما حمد الأب وأثيب على فعل ولده لما له فيه من العناية وتعليمه وإرشاده إلى ما فعله الولد من الخير، ولأنه السبب في وجوده، وحمدنا الله تعالى على التوفيق والهداية وإرسال الرسل بالدعاء إلى الإيمان[٢].

وعن الثاني: أن الساهي والنائم إنما يردان على العكس، وذلك لا يقدح في الدلالة، وإنما يقدح فيها ما يرد على الطرد؛ لأنا قلنا: كل ما توقف على الداعي

(١) في المخطوطتين بالرفع، والصواب النصب.

(٢) فالحمد على مقدمات الإيمان من الإقدار والتمكين والألطاف، وذلك من قبله تعالى.

والقصد من الإنسان فهو فعله، ولم نقل: وكل ما لم يتوقف على قصده فليس بفعله، وغايته أن هذا الدليل لا يتناول فعل الساهي والنائم، فيستدل على ذلك بدليل آخر كما سيأتي تقرير الكلام فيه.

وعن الثالث: أن الوالد في اللغة اسم لمن خُلِقَ الولد من مادته، وليس اسماً لمن فعل الولد، فاسم الفاعل فيه مُولِّد، من أولد المتعدي، والحالي والحامض اسم لما حلته الحموضة والحلاوة، وليس اسم فاعل لمن فعلهما، وإنما اسم الفاعل مُحل ومُحَمض.

وبعد، فهذا وارد على العكس وليس وارداً على الطرد الذي هو قادح في الدلالة؛ لأنا قلنا: كل من فعل قيل: له فاعل، ولم نقل: وكل من لم يفعل لا يقال له: فاعل.

وعن الرابع: بأن القدرة مهما كانت موجبة لمقدورها على زعمهم صار العبد معها غير قادر على فعل وترك، لأن خاصية القادر إمكان الفعل وإمكان الترك، فمهما كانت القدرة موجبة لأحدهما خرج عن كونه مقدوراً والقادر عن كونه قادراً، وصار كالظرف للقدرة ومقدورها.

الأدلة على أن أفعال العباد منهم من الكتاب والسنة والإجماع:

وأما الأدلة السمعية: فقد أشار عليه السلام إليها على جهة الإجمال، وسنشير إلى شيء منها على سبيل التفصيل، فقال عليه السلام: **(ولأن الله تعالى قد أضاف أفعال العباد إليهم)** في كتابه الكريم، ووردت السنة بذلك، والإجماع واقع عليه ممن يعتد به.

أما الكتاب: **(فقال تعالى: يَكْسِبُوْنَ، ويَمْكُرُوْنَ، ويَفْعَلُوْنَ، ويَصْنَعُوْنَ، وتَكْفُرُوْنَ، وتَخْلُقُوْنَ إفكاً)** وفي هذه الآية دلالة على جواز تسمية أفعال العباد خلقاً، ومثلها: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنْ الطِّينِ﴾ [المائدة١١٠] ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ

الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون١٤]، وفي ذلك خلاف بين المتكلمين، فذهب الأكثر إلىٰ جوازه، وذهب أبو القاسم وغيره إلىٰ منعه، **(ونحو ذلك كثير في القرآن)** الكريم، بل ما من آية إلا وفيها دلالة علىٰ أن أفعال العباد منهم، إما إسناد فعل كما ذكر في هذه الآيات وغيرها، وإما أمر بفعل، وإما نهي عن فعل، وإما وعد أو وعيد علىٰ فعل، وإما إرسال رسول إلىٰ قوم ليؤمنوا، وإما ضرب مثل أو تصريف آية ليعتبروا، أو إخبار عن مآل من آمن، أو مآل من كفر، أو تعليل فعل ليقع منهم آخر، كقوله: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا﴾ [ص٢٩]، وكل ذلك لا يستقيم إلا حيث كانت أفعال العباد منهم لا من الله تعالىٰ.

وأما علىٰ جهة التفصيل فنشير إلىٰ طرف يسير من الآيات الكريمة؛ لأن الإتيان علىٰ جميعها يفتقر إلىٰ جملة مجلدات، فمن ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة١٠٣]، وجه الاستدلال بها أنه تعالىٰ نفىٰ عن نفسه أنه جعل تبحير البحيرة وتسييب السائبة، وحكم أن الذين كفروا يفترون علىٰ الله الكذب في نسبتها إليه وأنه شرعها لهم، وسواء قالوا مع ذلك: إنه خلق ذلك التشريع فيهم أو لا يقولون بذلك، بأن يقولوا: إن الله تعالىٰ شرعه لهم ففعلوه؛ لأنه قد نفىٰ الجعل الذي هو أعم من التشريع والخلق، والمجبرة يقولون: بل خلق وأراد ذلك ولم يكرهه منهم؛ فبطلت الآية وسقط معناها علىٰ زعمهم من كل الوجوه: من وجه ما سيقت له، وهو تقبيح فعلهم التبحير والتسييب ونحوهما؛ لأنه تعالىٰ هو الفاعل بزعمهم؛ فلا يصح أن يقال: ما جعل الله الخ، ومن وجه نفي كون ذلك من الشرع؛ لأنه إن كان ذلك التَّشْرِيعُ الذي اعتقده الكافرون وزعموه شرعاً هُوَ بخلق الله وإرادته كان شرعاً صحيحاً لا محالة، ومن وجه إبطال ما حكم به تعالىٰ ونص عليه أن الذين كفروا يفترون علىٰ الله الكذب في نسبة ذلك التبحير والتسييب إليه تعالىٰ؛ لأنه إذا كان هو الذي فَعَلَ التسييب

ونحوه بزعم المجبرة وأَرَادَ فعله منهم، وفَعَل تشريعهم إياه وأَرَادَه منهم- كان قَوْلُ المشركين: إن الله شرعها لهم أو شاءها منهم أو خلقها فيهم صِدْقاً لا محالة، فينقلب الافتراء في قول الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ﴾ إلى آخر الآية، ويصير عز وجل هو المفتري من جهة إخباره بالشيء على خلاف ما هو عليه، ومن جهة خلق الافتراء فيهم، فهو المفتري في الحقيقة؛ لأنه فاعل هذا الافتراء وخالقه ومريده وغير كاره له، فبطلت ثمرة الآية من كل الوجوه، وعادت هزواً ولعباً وسخرية وقولاً باطلاً لا مصداق لشيء مما سيقت له وصرحت بمعناه، ثم سَجّل[1] عليهم بأن أكثرهم لا يعقلون مع كونهم عاقلين، لكن نزلهم بمنـزلة غير العقلاء لَمَّا حصل منهم ما لم يحصل من العقلاء تأكيداً وزيادة في تقبيح فعلهم، وتحذيراً لأهل العقول عن سلوك سبيلهم في اعتقاد أن الله تعالى شرع ذلك، فكيف باعتقاد أنه تعالى فعله وأراده، وكره منهم ضده وتركه؟!

ومنها: قوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد٧]، ثم قال: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ﴾ [الحديد٨]، ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الحديد١٠]، فلو كان عز وجل خلق فيهم الأفعال لما كان لهذا الكلام معنى، بل هو جدال بباطل؛ إذ المعلوم أنه لا يصح أن يقال للعبد الزنجي: ابْيَضَّ، ومَا لَكَ لاَ تَبْيَضّ، وما لك لا تكون حسن المنظر، بل يكون ذلك إن أريد فيه الأمر بذلك والإنكار على عدم فعل المأمور به لا بد تكليفاً لما لا يطاق وجدالاً بالباطل، وإن لم يرد فيه الأمر بذلك والإنكار كان هزواً ولعباً، تعالى الله عما يقوله المبطلون علواً كبيراً، ولو كان الإيمان وعدم الإنفاق من فعله تعالى لكان للكفار أن يجيبوا عن هذا بأن يقولوا: وكيف نؤمن وكيف ننفق وقد خلقت فينا الكفر والإمساك من الإنفاق؟ وما معنى هذا

---

(١) أي: حكم. (من حاشية على الأصل).

الإنكار والاستنكار علينا والجميع هو بخلقك وإرادتك وقضائك وقدرك فينا، ولا فعل لنا أصلاً في ذلك ولا حيلة لنا في شيء مما هنالك؟!

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾ [المؤمنون٦٣]، وعلى قول المجبرة ليس لهم أعمال، بل العمل هو لله؛ فتكذب الآية من جهتين، بل من ثلاث: من جهة تقبيح أعمالهم؛ لأنها من الله تعالى، ومن جهة قوله: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ﴾؛ إذ ليس لهم أعمال، ومن جهة قوله: ﴿هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾ لأنه هو الذي لها عامل!

ومنها: قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء١٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا﴾ [النمل٥٠] وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾ [الطلاق] فقابل مكرهم بمكره، وخداعهم بخداعه، وكيدهم بكيده، ولو كان الأمر كما زعمت المجبرة لكان فاعلَ الجميع، ولما كان لهذه المقابلة معنىً صحيحاً؛ فتعود الآيات هزواً ولعباً وكذباً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور٢٤] وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس٦٥]، فلو كان تعالى هو الفاعل لما عملوه لكانت شهادة الجوارح في ذلك كلها زائرة؛ فتنقلب الآيات هزواً ولعباً وكذباً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى﴾ [الزمر٧١] وقال تعالى: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الملك٨،٩]، فلو كان كما تقوله المجبرة لما كان لسؤال الملائكة وتحسيرهم معنى، ولما كان ذلك الجواب صحيحاً صادقاً، بل كان الجواب الصحيح المطابق أن يقولوا: وما يغني عنا إتيان الرسل وتلاوتهم علينا

الآيات وإنذارهم إيانا وقد خلق الله فينا الكفر والتكذيب، وأراده منا وقدره وقضى به علينا، وكره منا الإيمان وحال بيننا وبينه، ولم يفتح لنا إليه الباب، وضرب بيننا وبينه الحجاب؟ وما وجه لومكم أيها الملائكة الكرام إيانا وتشنيعكم بهذا الكلام علينا، فأنتم الحكم بيننا وبينه إن كان فعل فينا ذلك وأراده منا وقدره وقضى به علينا ثم يعذبنا عليه أبد الآبدين ودهر الداهرين بلا فعل منا ولا قدرة لنا على تركه ودفعه عنا، وما معنى قوله إن كان صادقاً ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ وقد ظلمنا هذا الظلم الذي ما عليه من مزيد، ولا فوقه مرتبة من الظلم قريب ولا بعيد؟ فهل يجد المجبر القدري جهمياً كان أم أشعرياً جواباً للملائكة عليهم السلام غير أن يقولوا: صدقتم أنه خلقه فيكم، وأراده منكم، ومنعكم الإيمان، وصار يعذبكم بلا استحقاق ولا جرم صدر منكم، فلا وجه لذلك، بل هو ظلم واعتداء عليكم، أو تنقطع ألسنة الملائكة عن الحجة الظاهرة، أو يتركون الجواب محاباة وعدم إنصاف على طريقة الظلمة الفجرة، أو يرجعون حينئذ إلى الجدال بالباطل والمكابرة من أنه لم يظلمكم وإن خلق فيكم الكفر وعذبكم عليه فهو غير منهي، فمن ذا يحكم بالحق ويعرفه حينئذ؟ إذاً لقضت العقول السليمة والألباب المستقيمة بإلهٍ غير الله تعالى يفصل بينهم الجميع، وينتصف للمستيسر الضعيف الوضيع من المتعدي الجائر الرفيع، ويكفه عن ظلمه، ويمنعه عن غشمه، ويقهره في سلطانه، وينقض ما أبرمه من حكمه، ولله القائل:

المُجْبِرُون يُجَادِلون بباطلٍ	وخِلاَفِ ما يَجِدُون في القُرْآنِ
كُلٌّ مقالته الإله أَضَلَّنِي	وأَرادَ ما قَدْ كَانَ عَنْه نَهَانِي
أَيقولُ رَبُّكَ للخلائقِ آمِنُوا	جَهْراً ويَنْسِبُهُمْ إلى العِصْيَانِ
إِنْ صَحَّ ذَا فتعوذوا من ربِكُمُ	وذَروا تَعَوذَكُم من الشَّيْطَانِ

ولا تنخدع أيها الطالب الرشاد بلوامع سراب الكسب الكذب الذي يلجأ إليه الأشعري عند العِنَاد، فذلك في التحقيق أوهن من نسج العنكبوت، وهو بنص

الكتاب لأوهن البيوت؛ لأنه يعود السؤال بعد اللجاء إليه والتعويل بعد انقطاع حججهم عليه بأن يقال: وهل الكسب شيء خلقه الله تعالى؟ كان جبراً من جهتين، وافتراًء عليه تعالى بصورتين، أم لم يخلقه الله؟ فكان يكفيهم الإقرار بأن الفعل لم يخلقه الله وينـزهوا الله عن كل قبيح ورذيلة، ويجعلون الفعل جميعه من جهة العبد وقبيله؛ لتستقيم معاني الآيات الكريمة على مقتضى فطرة العقول السليمة، غير أن الله سبحانه وتعالى له المنة العظمى على التوفيق والهداية، ودعاء الخلق إلى الإيمان وتمكينهم منه، وترغيبهم في فعله بوضع الثواب الدائم الجزيل لفاعله، والزيادة في مضاعفته، والتكرم بزيادة السَّوم على نفسه، حتى جعل الحسنة بعشر أمثالها وسبع مائة ضعف في بعض الأعمال، وإلى ما لا حصر له في بعضها، ولولا هذه المقدمات المعدودة التي لا تكون عند غيره تعالى موجودة لما حصل الإيمان من أحد، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنْ اللَّه يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور٢١]، وهو الذي يَنْقَادُ ويُذْعِنُ لحكمه، ويجيب أول صوت من داعيه، ويستهديه ويستجديه، ويترك المراء والجدال بالباطل، فيدخل في زمرة من يشاء أن يزكيه، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد١٧]، وله عز وجل الحجة البالغة على العصاة والمبطلين، والكفرة المشركين والمعطلين، حيث إنه عز وجل خلق لهم العقول القابلة التفكر الموصل إلى معرفته في ملكوت السماوات والأرضين وما بينهما، وفي أنفسهم، فرفضوا عقولهم عن أن يتفكروا بها، ومالوا إلى اتباع الشياطين في دعائهم إلى الإلحاد، والسعي في الأرض بالفساد، والميل إلى الطمع وهوى النفس، وحب الرئاسة، والتقرب إلى كبرائهم وسلاطينهم وملوكهم لما في أيديهم من متاع الحياة الدنيا. وخلق[1] لهم الأسماع والأبصار وسائر الحواس والجوارح، مع صحة

---

(١) معطوف على «خلق لهم العقول القابلة».

الأبدان، وتكفل بأرزاقهم من الوجوه التي يحل تناولها منها، فرفضوا إعمالَ الأسماع والأبصار وسائر الجوارح في طاعته، والسعيَ على النفس ومن تَعَبَّدهُ بالإنفاق عليه من[1] الوجوه الجائزة، وأعملوا أسماعهم وأبصارهم وسائر حواسهم وجوارحهم في غير ما خلقت له، وتناولوا الحرام، واتبعوا الشهوات واللذات والرئاسات، والتقرب إلى السلاطين، فمنعهم الله التوفيق والهداية التي اقتضت الحكمة استحقاقهما لمن انقاد وأذعن لما فطر الله العقول عليه، فأما دعاؤهم إلى الإيمان مع التمكين منه والترغيب فيه بوضع الثواب الجزيل والمضاعفة والزيادة في المساومة- فقد فعله لهم على حسب ما هو عليه في حق المؤمن بلا فرق، فأعرضوا عن إجابة داعيه، وكذبوا من بلَّغهم ذلك من رسله وسائر أوليائه، وتجاوزوا ذلك إلى أن عادوهم وقاتلوهم وشردوهم وطردوهم، ولما لم تتم لهم تلك المآرب إلا بارتكاب الجرائم والعظائم وتحريف العقائد الصحيحة عن مقتضى الفطرة- وضع لهم علماءُ السوء وأهلُ الإلحاد شبهاً وأوهاماً يتوصلون بها إلى نيل مراداتهم، وجعلوها أصولاً باعتقاداتهم، بعد أن فرقوهم[2] فرقاً وأحزاباً كل حزب بما لديهم فرحون، وكل في طغيانهم يعمهون يمرحون، وانتصب من كل فريق منهم أمير، وجميعهم ممن يجادل في الله بغير سلطان ولا هدىً ولا كتاب منير، ويوم القيامة يتبرأ التابع من المتبوع، ويكفر بعضهم ببعض، وما لهم من دون الله من ولي ولا نصير، وقد أشار الله تعالى إلى معنى ذلك بقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ

---

(١) الجار والمجرور متعلق «بالسعي».

(٢) يعني: أن علماء السوء وأهل الألحاد فرقوا الظلمة والملوك فرقاً على حسب الحال فيما يقرب علماء السوء وأهل الألحاد إلى الظلمة ونيل ما في أيديهم من حطام الدنيا الفانية وإيثارها على الآخرة الباقية. (منه رحمه الله).

كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأحقاف٢٦]، فأخبر سبحانه -وهو أصدق القائلين- أنه مكنهم كما مكن المؤمنين المخاطبين بقوله: ﴿مَكَّنَّاكُمْ﴾، وأن أسماعهم وأبصارهم وأفئدتهم -وهي العقول- صحيحة؛ لأنه على تقدير التشبيه المفهوم من أول السياق، وهو أن المعنى كالأسماع والأبصار والأفئدة التي جعلناها لكم، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء؛ لأنهم أعملوها في نقيض ما خلقت له، وهو التفكر في ملكوت السماوات والأرض وما بينهما، وفي أنفسهم حتى يعلموا بطلان ما شغلوها به من تحرير شبه الإلحاد والضلال، وعصيانه تعالى، وعبادة غيره، ودعوى إلهية الأصنام والحجارة، وقتل رسله والأئمة الهادين إلى ما بعثوا[1] به. يدل على صلاحية الأسماع والأبصار والأفئدة لما خلقت له -وهي معرفة الله وطاعته تعالى- تعليله عدم انتفاعهم بها بجحدهم الآيات الظاهرة لهم، والبراهين القائمة عليهم، حيث يقول وهو أصدق القائلين: ﴿إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾، وأنهم كانوا يستهزئون الأمر مع أنه جد وحق لا يستهزأ ولا يرتاب في مثله، فقال: ﴿وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾، واقتضى الكلام أن عقولهم قد عرفت الحق فجحدته هُزءًا، وكانت متمكنة من معرفته وقبوله فتركت النظر والتفكر الموصل إليه؛ فمن ثمة أخبر عنهم في بعض الآيات أنهم جحدوا ذلك مع العلم، لكن استخفافاً وهزواً وظلماً وعلواً على الله تعالى، وعلى أوليائه الداعين إليه، كما في هذه الآية وقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل١٤] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام٣٣]، وفي بعض الآيات لامهم وذمهم على ترك النظر، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الآية [الغاشية١٧] ونحوها، وأمر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

---

(١) أي: الرسل.

أن يوقظهم عن غمرتهم وغفلة سِنَتِهم إن لم يخطر ببالهم حسن النظر ولزومه، وأنه يوصل إلى العلم بالحق، فقال عز من قائل: ﴿قُلُ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية [يونس١٠١] ونحوها، وجميع ذلك يفعله عز وجل معهم لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فيقولوا: لو أنذرنا منذر لأصلحنا، كما قال عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾ [طه١٣٤]، فأين يتاه بالجبري الجهمي والأشعري وغيرهما ممن ينظمه الافتراء على الله في سلك القَدَرِي عن أسرار هذه الآيات اللطيفة، ومعانيها الظريفة، وعجائبها البديعة الطريفة، وثمراتها اللذيذة القطيفة، وما يلزمها من قواعد العدل الثابتة الكثيفة، المقتضية لتنـزيهات الله تعالى المنيفة الشريفة؟ لكن الشيطان قد صَرَف أفئدة القوم وأغواهم عن أن يلتفتوا إلى آيات الكتاب الكريم، أو يدندنوا حول تنـزيه العزيز الحكيم.

وأما السنة: فمن ذلك ما أخرجه مسلم بن الحجاج ((يقول الله عز وجل: يا عبادي إني خلقتكم كلكم حنفاء فجاءتكم الشياطين فاغتالتكم عن دينكم، وأمروكم بالكفر فكفرتم، وبالفسق ففسقتم، وبالفجور ففجرتم))، وأخرج أيضاً في حديث طويل: ((فإنما هي أعمالكم يوفيكم الله إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه)) أو مثله.

وأخرج أيضاً عن علي عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يستفتح في صلاته ويقول في تلبيته: ((اللهم والخير كله بيديك، والشر ليس إليك)).

وأخرج ابن أبي شيبة والقاضي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((كل مولود يولد على الفطرة حتى تُعْرِبُ عنه لسانه إما شاكراً وإما كفوراً)).

وأخرج الناطق بالحق، وأبو الغنائم في الأربعين، والقاضي عن أبي ذر مرفوعاً: ((يقول الله عز وجل: يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم حراماً فلا تظالموا، يا عبادي، إنكم الذين تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر

لكم الذنوب ولا أبالي)) الخ.

وأخرج الحارث بن محمد، والقاضي عن أبي هريرة مرفوعاً: ((قل اللهم فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، رب كل شيء ومَلِيكُه، أشهد أن لا إله إلا أنت، أعوذ بك من شر نفسي وشر الشيطان وشَرَكِه)).

وأخرج أبو يعلى والقاضي عن جنادة ابن أبي أمية بينما أنا عند رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله، أي الأعمال أفضل؟ قال: ((الإيمان بالله، وتصديق به، وجهاد في سبيله، وحج مبرور))، فلما وَلَّى الرجل قال: ((وأهون عليك من ذلك إطعام الطعام، ولين الكلام، والسماحة وحسن الخلق. فلما وَلَّى الرجل قال: وأهون عليك من ذلك ألاَّ تتهم الله على شيء قضاه عليك)).

وأخرج محمد بن أبي دثار مرفوعاً: ((أبغض المباحات إلى الله الطلاق)).

وأخرج الإمام علي بن موسى عَلَيْهِ السَّلَام عن علي عَلَيْهِ السَّلَام مرفوعاً: ((أن موسى سأل ربه فقال: يا رب، أينما ذهبت أوذيت، فأوحى الله إليه: إن في عسكرك غَمَّازاً فقال: يا رب دُلَّني عليه، فأوحى الله إليه: إني أبغض الغَمَّاز فكيف أَغْمِز؟!!)).

وأخرج الإمام زيد بن علي عَلَيْهِمَا السَّلَام واللفظ له وأبو طالب والمرشد بالله عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((إن الله يحب الحَيِي الحليم العفيف المتعفف، ويبغض البذيء الفاحش الملح الملحف))، زاد الناطق بالحق: ((إن الله لا يحب وأد البنات، وعقوق الأمهات ولا قائلاً لا وهات، إن الله لا يحب إضاعة المال، ولا كثرة السؤال، ولا قيل ولا قال))، والسنة مملوءة من نحو هذا.

وأخرج الإمام علي بن موسى عَلَيْهِمَا السَّلَام عن علي عَلَيْهِ السَّلَام: أن يهودياً سأله فقال: أخبرني عما ليس لله؟ وعما ليس عند الله؟ وعما لا يعلمه الله؟ فقال عَلَيْهِ السَّلَام: (أمَّا ما لا يعلمه الله فذلك قولكم يا معاشر اليهود: عزير بن الله، وأنه لا يعلم له ولداً، وأمَّا ما ليس عند الله فليس عند الله ظلم للعباد، وأمَّا ما ليس لله فليس لله شريك، فقال اليهودي: وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله).

وقال عليه السلام: (الذي عظم حلمه فعفا، وعدل في كلما قضى، وعلم بما يمضي وما مضى)، وقال عليه السلام: (وأشهد أنه عَدْلٌ عَدَل، وحَكَمٌ فَصل)، وقال عليه السلام: (الذي صدق في ميعاده، وارتفع عن ظلم عباده).

وقال أبو بكر في الكلالة: أقول فيها برأيي: فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان.

وقال عمر لسارق: ما حملك؟ قال: قضاء الله وقدره. فقال: لَكَذِبُه على الله أعظم من سرقته. وكتب كاتب عنده: هذا ما أرى الله عمر. فقال: امحه واكتب: هذا ما رأى عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، والله ورسوله منه بريئان.

وقال ابن مسعود في مفضوضة البُضْع: أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، وعن ابن عمر نحوه. وبالجملة فهو دين جميع الأنبياء والمرسلين، ذكر ذلك كله شيخنا رحمه الله في السمط.

وأما الإجماع: فإجماع العترة عليهم السلام منعقد على ذلك، ولا ينقل عن أحد منهم القول بخلق الأفعال، يدل على ذلك أقوالهم ومصنفاتهم واحتجاجاتهم على أعدائهم في تحرير دعواتهم وبثها في الأقطار التي نشأوا فيها من يمن وغيره، كجيلان وديلمان وغيرهما، قال الأمير المؤلف عليه السلام ما لفظه: فأما أهل البيت الطاهرين فلولا خشية التطويل لأتيت بهم إماماً إماماً من لدن علي عليه السلام إلى زمني هذا، وهو سنة (٦٣٣).

وإذا كان من أبنائهم من نشأ في ديار المجبرة في هذه الأعصار المتأخرة من يخالفهم في ذلك فلا اعتداد به، لأنه محجوج بإجماع من قبله منهم، على أنك لا تجد هذا الذي خالفهم إلا وهو غير منتمٍ إليهم ولا معتزٍ إلى أئمتهم، ولا ينقل ذلك عن أكابر أو أصاغر من سلف منهم، بل يتبجح ويفتخر بانتسابه إلى

الأشعرية، ودعوى أنه من أهل السنة والجماعة، قد أنكر الوصيّ عليه السلام وصايته، وجحد كل إمام من أبنائه مرتبته، ووالى ابن أبي سفيان وفئته الباغية، وأنكر على من يتبرأ من ذلك الطاغية، وصحح إمامة من بغى على كل إمام من العترة الزكية، منذ قام أولُ من اقتفى منهج الخمسة المعصومين، فرعُهم الولي ابن الولي، أمير المؤمنين زيد بن علي بن الحسين بن علي عليه السلام إلى زمنك الذي أنت فيه، اللهم إلا أن تلجئه الضرورة -عند أن يمن الله بنصرة الإمام فيغلب على الجهة التي فيها ذلك الأشعري- إلى إظهار القول بإمامته أظهر القول بها وبمباينة عدو الإمام، والله أعلم بسريرته، مع كونه مجانباً مذهبه، وبمعزل عن عقيدته وطريقته، يلتقط المعايب من سيرته، ويتناسى المحاسن من سجيته، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر، ولا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خبير. فثبت بجميع ما ذكرنا أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى.

وبقي فروع وأطراف تتعلق بالمسألة ينبغي معرفتُها، وتقريرُ الكلام على أدلتها.

الأول: قال أكثر العدلية: والمتولد من فعل العبد فَعَلَهُ، وقد خالف في ذلك الجاحظُ، فنقل عنه الأصحاب: أنه لا فعل للعبد إلا الإرادة وما عداها متولد بطبع المحل، هكذا أطلقوا عنه الرواية، ولعل مراده في نفس المتولد لا في المباشر كالقيام والقعود ونحوهما فلا يتأتى عنه إنكار كون العبد فاعلاً لذلك؛ لأنه معدود من العدلية المعتزلة، وإن كان ظاهر إطلاق الروايات والرد عليه بالاحتجاجات من الأصحاب يوهم ذلك. وهو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي البصري، قال ابن خلكان: صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكانت وفاة الجاحظ بالبصرة سنة خمس وخمسين ومائتين.

والنَّظَّام نقلوا عنه أن ما خرج عن محل القدرة ففعل الله جعله طبعاً للمحل.

فإن كان قول الجاحظ كما هو الظاهر من إطلاق الرواية عنه فبينه وبين قول النظام خلاف كبير؛ من حيث إن النظام يضيف نحو القيام والقعود وسائر المباشرات إلى العبد، ويجعلها فعله، والجاحظ لم يضفها إلى العبد ولا إلى الله، بل إلى الطبع، وإن كان قوله على حسب المحمل الذي حملناه عليه كان الخلاف بينهما في أن ما خرج عن محل القدرة وهو المتولد -ويقال له: المتعدي- يجعله النظام فعل الله بواسطة الطبع، والجاحظ يجعله للطبع فقط، ولا يسنده إلى الله ولا إلى العبد.

واختلف أهل المقالات والأخبار هل الجاحظ شيخ النظام أم العكس؟ فقال الحاكم في العيون بالأول، وقال ابن خلكان بالثاني.

وقال معمر وصالح قُبَّةْ: ما خرج عن محل القدرة فهو فعل الله ابتداءً بلا واسطة طبع، وإنما ينسب إلى العبد لوقوعه بواسطة فعله عادة، كالإحراق بالنار والموت بالسم ونحو ذلك.

وقال ثمامة بن الأشرس: ما خرج عن محل القدرة فهو حدث لا محدِث له.

فظهر إنما التنازع والاختلاف بينهم الجميع في شأن المتولد الخارج عن محل القدرة، دون المباشر القائم بالإنسان، كالقيام والقعود والمشي وتحريك اليد، فلا يتأتى إنكار الجاحظ أن ذلك فعل العبد مع ما له من دقة النظر وتحقيق أفنان العلوم، والله أعلم.

[شبه الجاحظ ومن معه والجواب عليها]:

شبهتهم الجميع: أن الحجر يذهب في الهواء عند الرمي به ولا يقدر العبد على توقيفه والزيادة أو النقص عن المسافة التي ينتهي إليها بعد انفصاله وخروجه من الكف.

قلنا: وإن كان الأمر كذلك فهو لا يستلزم ما ذكرتم؛ لأن صدور المسبب بعد وجود سببه واجب لذات السَّبَب أو لما هو عليه في ذاته مع تكامل شروطه؛ لأن فاعل السبب فاعل المسبب، وقلنا: «لذات السَّبَبِ» وهو نفس الرمي بالجسم،

وقلنا: «أو لما هو عليه في ذاته» نريد به تزايده ونقصانه بالنظر إلى ذاته، وقلنا: «مع تكامل شروطه» وهي صلاحية المحل للفعل المتولد كالصلابة والثقل في الحجر؛ ولهذا لا يقع مثل ذهابه في الهواء لو رمى بقطعة قطن ونحوه؛ لاختلال ذلك الشرط، بل يقع بقدر ما فيها من الثقل والصلابة حتى لو بلغ حصره إلى قدر الشعرة والشعرتين ونحوهما لتعذر الرمي بذلك، ومن الشروط أن يوجد من القدرة في بدن الرامي ومن الاعتماد واندفاع اليد في الهواء على حسب الشدة والسرعة ما يكون منه من الذهاب على قدر المسافة التي أراد الرامي وصول المرمي به إليها؛ ولهذا يتعذر الرمي بالحجارة نحو الميل فما فوقه في العادة، وتتعذر إصابة المحل المقصود بالمرمي مهما وجد من الاندفاع والاعتماد أكثر مما يلزم أو أقل، وتجد الرامي الماهر يوقع من ذلك الاعتماد والاندفاع ما لا يخطي معه المحل المقصود غالباً، فهذا جواب شبهتهم المذكورة.

وبهذا يظهر لك أن وجود المتولد وكثرته وقلته وتخصيصه بجهة دون جهة ووقت دون وقت، كل ذلك -قبل إيقاع سببه المتولد عنه- واقف على اختيار العبد وقصده وداعيه، وأن استمرار عدم وجوده واقف كذلك على كراهته وصارفه، ويتعلق به الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب وسائر الأدلة الدالة على أصل المسألة؛ فثبت أن المتولد من فعل العبد فعله، ويلزمهم على إنكارهم ذلك ألا يكون القاتل قاتلاً ولا السارق سارقاً؛ لأن هذه الأفعال ونحوها لا تحصل إلا متولدة عن الاعتمادات والحركات الصادرة من الإنسان؛ فتبطل الحجة لله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة٩١].

قال الإمام يحيى عليه السلام: واعلم أنه لا عجب من المجبرة في هذا القول بأن هذه الأفعال المتولدة من فعل الله تعالى مع قولهم بالجبر والتزامهم له، وإنما العجب من هؤلاء الجماهير من المعتزلة مع اعتزائهم إلى الفئة العدلية، واعترافهم بالاختيار،

وكونهم خصماء للمجبرة في كل مقام- كيف قالوا بهذه المقالة، ووقعوا في عميقات هذه الجهالة، وكرعوا من آجن هذه الضلالة! ذكره عنه في شرح الأساس.

الثاني: قالت العدلية: تَصَرُّفُ[1] الساهي والنائم فِعْلُهُ[2]، والخلاف فيه لأهل الجبر، فهو عندهم من الله تعالى بلا كسب.

لنا: وقوعُه على حسب قدرة العبد في القلة والكثرة؛ بدليل أنه لا يحصلُ منه في حال السهو والنوم مَا لا يقدر عليه في حال اليقظة والتمييز، ذكره في القلائد وشرحها.

قلت: ولأنه لم يكن معلومٌ لنا مَن هو أولى بإسناد الفعل الصادر منهما إليه من فاعل آخر يُشار إليه؛ لأنه لا يخلو: إما أن يكون من فعلهما أو فعل غيرهما، والغير إما الله أو أحد الجن أو أحد الملائكة أو إنسان آخر، وأيُّمَا قيل به من الثلاثة التقادير الأخيرة لَزِمَ دليلُه، وإلاَّ كان إثباتَ ما لا طريق له، ومن المعلوم أَنه لا دليل على أيها، فلم يَبْقَ إِلاَّ أنه مِن فعلهما؛ لاختصاصه بهما، ولأنه يشتق لهما اسم فاعل، فيقال فيهما: متحرك أو ساكن ونحو ذلك.

الثالث: أن الأمرَ من الله تعالى للعباد بالطاعات ونهيهم عن المعاصي لا يبلغ بحالهم إلى الإلجاء والقسر على الفعل المطلوب منهم أن يفعلوه، ولا على الترك للفعل المطلوب أن يتركوه **(ولكنه تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً)** ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف٢٩]، وكما قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت٤٠]. ولَمَّا رأت المجبرة هذا الفرق الضروري أَرادوا أن ينفصلوا عنه بما لا محصول له ولا يعقل فَقَالوا بالكسب، وأن العبد مختار لكسبها، وأن الأمر والنهي ونحوهما من المدح والذم والثواب والعقاب تتعلق به.

---

(١) مبتدأ.

(٢) خبر.

وسبيلنا معهم في هذا الموضع أن نطلب منهم حَدَّهُ[١]، حتى يتوجه الرد عليهم على مقتضى ما يحدونه، ثم نتبعه بإبطال الحدود التي قالوها فيه، ثم نبين أنه لا يُعقل، وأنه لا معنى للتشبث به.

أما حَدُّهُ: فاعلم أنَّ العدلية لم يَزالوا في كل عصر يطلبونهم يحدونه حداً صحيحاً واضحاً فلَم يأتوا له بحد صحيح ولا برهان صريح، وإنما اضطربت أقوالُهم فيه اضطراب الأرشية في البئر، واختلفت اختلاف الماشية في السير، فَقال الأشعري: هو وجود الفعل بقدرة الله تعالى مقارناً لقدرة العبد، ولا تأثير لقدرة العبد فيه.

وقال الباقلاني: المرجع بالكسب إلى صفة للفعل، وهي كونه طاعة أو معصية، فوجود السجدة مثلاً من الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية هو من العبد.

وقال بعضهم: هو ما وقع بقدرةٍ محدثة.

وقال بعضهم: الكسب: هو ما حَلَّه مع القدرة عليه.

وقال بعضهم، وهو الرازي: الكسب وجودُ الفعل من الله عند القدرة والداعي من العبد.

وقال السعد: إنه تعيين طرفي الفعل، وصرف العبد قدرته وإرادته إليه، والله فاعل الفعل بمجرى العادة عند صرف العبد قدرتَه وإرادته إليه.

وقال ابن الهمام: هو العزم والتصميم، وخلق الله الفعل عند ذلك بمجرى العادة. إلى غير ذلك من الأقوال المتلجلجة والآراء المختلجة.

ويُبْطِلُ قولَ الأشعري أَنْ يقال له: إذا كان الفعل عندكم من الله، وهو بقدرة الله، فما ثمرة قدرة العبد عنده، وجعلها مقارنة ولا تأثير لها؟ فإذاً لا ثمرة في إثبات قدرة العبد أو نفيها، فقد صار الفعلُ جميعه من اللهُ، ولا يُعْلَمُ للكسب حينئذ معنىً ينصرف إليه ويعول عليه.

---

(١) أي: حدَّ الكسب.

ويُبطِل قولَ الباقلاني أَنْ يقال له: وما هو الأمر الذي صير الفعل مع كونه من الله تعالىٰ طاعةً أو معصيةً؟ فَإِنْ فسرته بنفس الكسب فعنه وقع السؤال، فكأنك تقول: الكسب هو كون الفعل طاعة أو معصية، وكونه طاعة أو معصية هو الكسب؛ فصار دوراً ظاهراً؛ إذ لا يصير الفعل طاعة أو معصية حتىٰ يصير كسباً ولا يصير كسباً، حتىٰ يصير طاعة أو معصية، مع أن المعلومَ أن كون الفعل طاعة أو معصية مِن توابع وجوده، فمُوجِدُه هو مُوجدُ الطاعة أو المعصية؛ فقد رجع الكسب حينئذ علىٰ هذا وعلىٰ قول الأشعري إلىٰ فعل الله تعالىٰ؛ لأن الأشعري فسَّره بأنه وجود الفعل بقدرة الله مقارناً لقدرة العبد، ولا تأثير لها فيه، والوجود عنده هو لله، وأكده بقوله: ولا تأثير لقدرة العبد فيه.

ويُبطلُ قولَ مَن قال: هو ما وقع بقدرة محدثة، وقولُ مَن قال: هو ما حَلَّه مع القدرة عليه- أنَّ الذي وقع والذي حله هو نفس الفعل، ولا شيء يشار إليه. ويقال له: وقع أو حله غير الفعل، فإذا كان نفس الفعل من الله كان الكسب من الله تعالىٰ لا محالة.

ويُبطل قولَ الرازي أنه وجود الفعل من الله والداعي من العبد- أَنْ يقال له: وما تريد بهذا؟ هل المقصود أنه يطلق علىٰ إيجاد الفعل من الله تارة وعلىٰ الداعي من العبد أخرىٰ؟ فهو إقرار بأن الكسب من الله لنفس الفعل، غير أنك تقول: وثمة كسب آخر للعبد وهو الداعي، أو المراد أنه اسم مركب من المجموع، فكأنك تقول: الكسب من الله ومن العبد.

ويُبطل قولَ السعد: أن تعيين طرفي الفعل لا يصح إلا من فاعل الفعل، وصرفُ العبد قدرتَه وإرادته إليه كلامٌ لا معنىٰ له:

أولاً: أنه لا ثمرة لِصرف العبد قدرتَه وإرادتَه إليه مع أنه ليس من فعله؛ إذ يصير بمثابة صرف قدرته وإرادته إلىٰ فعل الغير من سائر الخلق، أو إلىٰ فعل الله تعالىٰ اللون والطول والقصر فيه.

ثانياً: أن ذلك الصرفَ من جملة الأفعال، فإما أن يكون بخلق الله وكسب العبد عاد السؤال وتسلسل، وإما ينفرد به العبد خرج من مذهبه، أو ينفرد به الله تعالىٰ فأي فَرَجٍ له في القول به.

ثالثاً: أن القدرة عندهم موجبة، فكيف يصح من العبد تعيينها وصرفها إلىٰ أحد طرفي الفعل؟

رابعاً: أن القدرةَ والإرادةَ مخلوقتان لله تعالىٰ، القدرةُ اتفاقاً، والإرادةُ علىٰ زعمه، فكيف صح من العبد صرفهما إلىٰ ما عينه من طرفي الفعل، وكأنه علىٰ هذه المثابة عَليه أن يُعينَ ويختارَ، وعلىٰ الله تعالىٰ أن يتبع العبد ويفعل ما يختار، فجاء بمعكوس الآية الكريمة: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص٦٨].

ويُبطل قولَ ابن الهمام: أنه فسره بالعزمِ والتصميم، وخلقِ الله الفعل عند ذلك بمجرىٰ العادة، فكان اسماً مجموعاً من الأمرين، ومركباً من الجهتين. وقد جعل سيدي هاشم بن يحيىٰ رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلام ابن الهمام وكلام السعد واحداً في تعليقه علىٰ حاشية الجلال علىٰ شرح القلائد، قال: وأورد عليه أنه اعتزال في الإرادة وجَبْر في الفعل إن كان الإثبات للاختيار علىٰ جهة الاستقلال، وإنْ اعتبروا في الاختيار الخلق والكسب لم يعقل الكسب فيه، ولزم الجبرُ فيه كأصل الفعل، أو التسلسلُ، ثم نَقَل قولاً غريباً في تفسير الكسب، عجيباً في نفس الأمر، فَقال ما لفظه: وقيل: إن الكسب لا شيء غير توهم العبد أن لقدرته واختياره أثراً في وجود الفعل، فَلَمَّا كان حال الفعل كالمعتقد أن الفعل له عومل معاملة المختار، قال: وهذا القول رأيته لصاحب النبراس، وهو ساقط، وقد لزم صاحبَه الإقرارُ بما ذهب إليه أبو الحسين من أن كون أفعال العباد منهم بالضرورة، وإنما سَمَّىٰ تلك الضرورة وهماً تعامياً عن الحق. انتهىٰ.

قلت: فقد رأيتَ أيها الطالب الرشاد جميعَ هذه الأقوال في تفسير الكسب على اختلاف العبارات رجوعها الجميع إلى أن الكسب من فعل الله تعالى، بعضها بالصراحة وبعضها باللزوم الذي لا مخلص عنه، فَإِنْ جروا على ذلك كَان كل مَن قال بالكسب زاد على الجهمي بإثبات الجبر من جهتين: من جهة الخلق، ومن جهة الكسب، فيكون جبراً مضاعفاً، وإن لم يجروا عليه كان الكسب غير معقول لا محالة، وعلى كلا الحالين يكون كل أشعري ونحوه جَهْمِيِّين وقَدَرِيِّين ومجُبرِيين ومُفتريين.

قالوا: الدليل على إثبات الكسب: أنه لَمَّا صَحَّت أدلةُ أن الفعل بخلق الله تعالى، وعَارَضَ ذلك الفرقُ الضروريُّ، وهو الفرق بين حركة الصاعد وحركة الساقط، وتَرتب المدح والذم على الاختياري دون غيره- لَم يَكُن بد من أمر يحصل به الفرق بين المختار فيه وبين المضطر إليه، يكون تعلق الفعل بالعبد باعتباره، مع استقلال قدرة الرب تعالى به، ولا يضرنا عدم معرفة ذلك الأمر على جهة التعيين والتفصيل. حكى ذلك عنهم السيد هاشم رحمه الله، وأجاب عليهم بما معناه: بِأن العبد لا يخلو: إما أن يُخرِجَ بقدرته من العدم إلى الوجود مَا يصح أن يتعلق به الأمر والنهي، ويقع باعتباره المدح والذم، ويترتب عليه الثواب والعقاب تسمونه كسباً، أَوْ لا يُخرِجَ بقدرته شيئاً كذلك، إِن كان الأول لم يبقَ بيننا وبينكم نزاع فيه، وانتقلنا معكم إلى الكلام على ما أثبتم أنه بخلق الله وسميتموه خلقاً، وطلب الفرق بينه وبين ما أثبتم أنه بفعل العبد وسميتموه كسباً، وإِنْ كان الثاني فَهذا هو الجبر الذي فررتم منه وأقررتم بأنه خلاف ما تقضي به الضرورة، ولم يبقَ إلا التعجب من إطباق العقلاء الأذكياء على ما لا يعقل من غير حامل عند إمعان النظر. انتهى.

قلت: ويقال لهم: إن ما ذكرتموه أول ما فيه أنه مبني على أصل غير مسلم ولا قام عليه دليل، بل قام الدليل على خلافه، وهو قولكُم: لَمَّا صَحَّت أدلةُ أنَّ

الفعلَ بخلق الله تعالىٰ.

ثانياً: أنكم قد أقررتم أنه عارضَ ذلك الفرقُ الضروريُّ، فأي صحة لما عارض الضرورة؟ إذاً لصحت أقوال السُّوْفَسْطَائِيَّة المعارضة للضروريات.

ثالثاً: أنكم علقتم ذلك الفرقَ الضروريَّ بِالاختيارِ وعدمِه بين حركة الصاعد وحركة الساقط، وعلّقتم المدح والذم والثواب والعقاب بِالاختياري دون الاضطراري، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ الفعل الاختياري من العبد لا من الله تعالىٰ بالخلق؛ إذ لو كان بخلقه تعالىٰ لما صح ذلك الفرق الضروري، ولما صح تعلق المدح والذم والثواب والعقاب به؛ لأن كل أفعال الله تعالىٰ لا يصح أن يضاف إلىٰ العبد أو يعلق به شيء من ذلك.

رابعاً: أنكم قلتم: مع استقلال قدرة الرب تعالىٰ به -أي: بالفعل- فلئن كانت قدرة الرب تعالىٰ مستقلة بالفعل لَم يبق للكسب معنىٰ يشار إليه، ولا شيء يعول عليه، سوىٰ دعوىٰ ما ليس له في الخارج وجودٌ سميتموه كسباً.

خامساً: أنكم قلتم: ولا يضرنا عدم معرفة ذلك الأمر علىٰ جهة التعيين والتفصيل- فنقول: إذا لم يعرف لكم ذلك الأمر علىٰ جهة التعيين كان إذاً ملتبساً بجميع ما عداه من سائر الموجودات إن زعمتم وجوده، أو من سائر المعلومات إن اشتبه عليكم الأمر بين وجوده وعدمه؛ لأن ما لم يعرف علىٰ التعيين والتفصيل كان ملتبساً بجميع ما عداه من الموجودات أو المعلومات. فهذا ما يقال لهم فيما استدلوا به علىٰ ثبوت الكسب علىٰ الإجمال.

وأمَّا ما يقال لهم في إثباته مِن حيث هو فَيقال: وكيف يصح لكم الاعتماد في أصل من أصول الدين المهمة علىٰ ما أقررتم أنه غير معلوم لكم علىٰ التعيين والتفصيل؟ وكيف تذمون مَن أنكر ثبوت ما لا تعرفونه بإقراركم؟ وكيف تُبعث الرسل وتُنـزَّل الكتب من الله تعالىٰ لِطلب ما ليس بمعين ولا معلوم للخلق المكلفين علىٰ التفصيل؟ وهل هذا إلا كالتكليف بالمجهول المتوغل في

الجهالة إلى حد التعذر والاستحالة؟

ويقال لهم أيضاً: إذا خلق الله الفعل في العبد فهل يقدر العبد أن لا يكتسبه أم لا؟ إن قلتم: نعم كان الفعل موجوداً بالنسبة إلى أن الله خلقه، معدوماً بالنسبة إلى أن العبد لم يكتسبه، وذلك محال، وإن قلتم: لا كان إذاً مُجْبراً على الكسب. وكذلك في صورة العكس إذا لم يخلق الله الفعل في العبد فَهل يقدر العبد على أن يكتسبه أم لا؟ إن قلتم: نعم كان الفعل معدوماً بالنسبة إلى أن الله لم يخلقه، موجوداً بالنسبة إلى أن العبد اكتسبه، وذلك هو المحال بعينه، وإن قلتم: لا كان العبد إذاً ممنوعاً من الفعل مُجْبراً على تركه، والضرورة التي قد أقررتم بها تدفعه.

ويقال لهم أيضاً: الكسبُ شيء خلقه الله أو شيء لم يخلقه الله؟ إن قلتم: بالأول كان جبراً مضاعفاً؛ من حيث كان جبراً على الفعل وجبراً على الكسب، وإن قلتم: شيء لم يخلقه الله فقد أثبتم أن العبدَ فاعلٌ لشيء لم يخلقه الله، فارضوا مِنَّا في جميع أفعال العبد بذلك.

ويقال لهم أيضاً: إذا كان الكفرُ: من الإلحاد والتعطيل والشرك بالله تعالى وتكذيب أنبيائه المرسلة وإنكار كتبه المنـزلة والتكذيب باليوم الآخر، وكذلك الفسق على جميع أنواعه: من الزنا وشرب الخمر وقتل النفس المحرمة وقذف المحصنات وقطع الصلاة والصوم والحج وغير ذلك- خلقاً لله كسباً للعبد فهل حَسُنَ ذلك كله لأجل الخلق أم قبح لأجل الكسب والنهي؟ وأي الجهتين أولى بأن يتبعه الحكم بالحسن أو القبح، وأولوية الوقوع أو العدم- هل جهة الخلق. كان إذاً إيجاد الكفر والفسق على جميع أنواعهما وأصنافهما حسناً وأولى بالوقوع، أم جهة الكسب والنهي فما تقولون إذا اكتسب العبد ما ذكر من أنواع الكفر والفسق مع ورود النهي عنها المعلوم بضرورة الدين؟ أيهما أولى بالحكم والوقوع هل الكسب لموافقته لخلق الله ذلك الفعل- كان كسب العبد لِما ذكر من أنواع الكفر والفسق حسناً وأولى بالوقوع، وفي ذلك رد ما جاءت به الرسل- أم الترك امتثالاً للنهي؟

خرجتم عن مذهبِكم، فإن لم تخرجوا عنه فليس إلا عناداً وجدالاً بالباطل.

لَكِنَّا نُتمُّ الكلامَ والمذاكرةَ معكم بناءً على إصرارِكم القبيح ومذهبِكم الفضيح، ونقول: إذا كان تَركُ العبدِ كسبَ الكفرِ والفسقِ أَوْلى، وقد وقع الكفرُ والفسقُ على جميع أنواعهما بما لا مزيد عليه، وكل ذلك بفعل الله وخلقه وإرادته- فَكيف تجعلون تركَ العبدِ ومخالفةَ الله ومعارضتَه في مشيئته وقدره وقضائه هو الأَوْلى بالوقوع والأحسن؟ فَأنتم حينئذ لم تؤمنوا بالقضاء والقدر خيره وشره، ثم ما جوابكم إذا اعتذر إليكم أيُّ كافر أو فاسق بأني كنت أريد أنْ أكتسب الإيمان والطاعات وأترك كسب الكفر والمعاصي، ولكن غلبتني جِهةُ خلق الله فِيَّ ذلك الكفر أو الفسق، ولم أتمكن بجهةِ كسبي مِن فعل الإيمان والطاعات، ولا مِن ترك الكفر والمعاصي- أكنتم تصدقونه؟ فاعذروه عن كفره وفسقه؛ لأنه أجاب عليكم بعين مذهبكم، ورُدّوا اللائمة على مَن أوقعه فيما كان إنكاركم عليه وعتابكم، أم تكذبونه؟ فكيف وهو لم يَعْدُ مذهبكم قِيد شبر، ولا حَادَ عنه قَدر ظُفُرْ. قد حَكى الله عن موافقيكم في المعنى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام١٤٨]، ثُم بيَّن بطلانَ قولكم وقولهم بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام١٤٨]، لقد صاحَ إبليس اللعين في أنديتكم بهذه المقالة فَاستمعتموه، وصَدَّق فيكم ظَنَّه فَاتبعتموه، واتخذَكم أعواناً على دعائه الخلقَ إلى الكفر والفسوق والعصيان فَعاونتموه، وجَعلَكم إخواناً له لموافقتكم قولَه: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ [الحجر٣٩]، فَقرّرتموه، ﴿فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [الزخرف١٨].

ولنقبض الكلام يا همام في هذا المقام، فالإكثارُ من التكلم عند الأصم لا يزيده إلا صَمَماً، واستجوابُ الأبكم لا يستزيده إلا بَكَما، وإنَّما بسطت بعض البسط في شأن الكسب لَمَّا رأيت شدةَ ولع القوم به، مع أنه سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، ولقد ذاكرت فيه كثيراً من مشيختِهم وطلبتِهم، فلم أجد

عندهم مما يدل على علمهم به غير التسمية، ومَا وجدت له ثمرةً لديهم سِوى تمشية القول بالجبر والتَّعمية، وإذا أوْردتُ عليهم شيئاً مما ذكرتُ في هذا الموضع أو نحوه لم أجدهم إلا بين منقطعِ اللسان تعرفُ في وجهه المنكر، وبين نَاقِمٍ على الجهمية والمعتزلة في عدم القول به ولو لم يعقل له معناه ويتقرر، يذم القدريةَ وهو موافقُهم في جميع عقائدهم الفرية، وَينقِمُ على العترة الزكية عدمَ لهجهم بالقدر معه في كل قضية، وإذا تَلوتَ عليه آية من كتاب الله لَم يرفع إليها طرفاً ولا رأساً، وإذا حكيت له حديثاً أو قولاً عن عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم ير في مخالفته بأساً، ﴿يَسْمَعُ ءَايَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا﴾ [الجاثية٨]، وينظر الأدلةَ القاطعةَ تقام عليه ثم يعرض عنها كأن قد أوحي إليه أنْ لا يَتَّبِعها، ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ۝﴾ [القصص٥٠].

الرابع: أن الله تعالى خلق للعباد قدرة يتمكنون بها من الأفعال فعلاً وتركاً، ولها عندنا ثلاثة أحكام:

أحدها: أنه تعالى **(أقدرهم على فعل الضِّدَّين)** الإيمان والكفر.

وثانيها: أنها متقدمة على الفعل.

وثالثها: أنها غير موجبة للفعل.

وقد خالف في ذلك المجبرة، أما الجهمية فأنكروا أن الله تعالى خلق للعباد قدرة، وأما الأشعرية فخالفوا في أحكامها الثلاثة، فأنكروا كونها صالحة للضدين، وأنها متقدمة، وقالوا: إنها موجبة للفعل. وهذه الأحكام الثلاثة متلازمة، ولازمة القول بالعدل.

والحجة لنا على الجهمية في إثباتها: أنها لو لم يخلقها الله في العباد مع أنهم مكلفون لما صح تكليفهم أصلاً؛ إذ لا يصح توجيه التكليف إلا إلى القادر.

وعلى الأشعرية: أنها لو لم تكن صالحةً للضدين لما صح نهي المؤمن عن الكفر، وأمر الكافر بالإيمان؛ لأن كلاً منهما لا تصلح قدرته لغير ما هو فيه. ولو لم تكن متقدمةً لما صح طلب الفعل والتكليف به قبل حصوله. ولو كانت موجبة للفعل لما صح الأمر به والنهي عنه؛ لأن القدرة إذا أوجبت مقدورها أغنت الآمر عن الأمر بمقدورها؛ لحصوله بها لا محالة، ولا ثمرة للنهي عن القبيح مع خلق القدرة الموجبة له؛ لأنه موجود أو مستحيل إن لم توجد فيه القدرة.

ويدل على إثبات القدرة وثبوت هذه الثلاثة الأحكام لها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ۝٤٢ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ۝٤٣﴾ [القلم]، فأخبر أنهم كانوا يدعون إلى السجود وهم مستطيعون، والحال أنه لم يحصل منهم، فدل على وجود القدرة مع عدم المقدور، وعلى أنها صالحة له ولضده، وهو الترك والاستكبار عليه، وأنها متقدمة غير موجبة له وإلا للزم حصوله. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة٤٢]، ووجه الاستدلال بها: أنه تعالى أخبر أنهم لكاذبون؛ لأن المرجع بهذا التكذيب إلى قوله: ﴿لَوْ اسْتَطَعْنَا﴾؛ فلزم أنهم مستطيعون؛ لأنّ «لو» يصير المثبت بعدها منفياً، وذلك مقتضى قولهم، وقد كذبهم الله فيه، ويصير التقدير: بل هم مستطيعون، فلزم أن القدرة موجودة ولم يحصل الخروج؛ فدل على أنها غيرُ موجبة له، وصالحةٌ له ولضده، ومتقدمةٌ عليه. ويصح أن يرجع إلى قوله: ﴿لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾، فيكون المعنى: بل لا يخرجوا مع كونهم مستطيعين، وإنما يكذبون بذلك وينافقون؛ فلزم ما ذكر من الأحكام الثلاثة المذكورة.

قوله عليه السلام: **(وهداهم النَجدين)** يريد أن الله سبحانه وتعالى وضح لهم الطريقين: طريقة الإيمان ومآلها، وطريقة الكفر ومآلها؛ ليتبعوا هذه ويجنبوا هذه،

كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد١٠]. **(ومَكَّنَهم في الحالَين)** مكن العاصي من الطاعات والعصيان، ومكن الطائع من العصيان والطاعات، فكل بعد ذلك يختار لنفسه إما شاكراً وإما كفورا، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف٢٩]، وهذا هو الحكم الثالث من أحكام الاستطاعة المذكورة، وهو أنها صالحة للضدين، ويؤيده أنها لَو لم تصلح للضدين لَأمكن أحدنا أن يمشي يمنة أميالاً وفراسخ، ولا يمكن أن يمشي يسرة شبراً واحداً؛ لأن حركة يمنة ضد حركة يسرة، والضرورة تدفعه. وقوله: «في الحالين» يعني حال فعلهم الطاعات وحال فعلهم المعاصي متمكنون من هذا وهذا **(لم يمنعهم عن فعل المعاصي جَبْراً، ولا قَهَرهَم على فعل الطاعات قهراً)** لمنافات ذلك مقتضى التكليف، فمَن ترك منهم المعاصي ولم يتلبس بها لم يكن ذلك لمنعٍ كان منه تعالى على سبيل الجبر والإحالة بينه وبين ما تركه من المعاصي، ومَن فعل منهم الطاعات لم يكن ذلك لقسرٍ كان منه تعالى على سبيل الجبر والإيقاع في الفعل؛ وإلا لما كان للمؤمن فضل على الكافر أصلاً، بل لا يصح أن يكون هذا مؤمن وهذا كافر.

وَلَمَّا كان من شُبَه المجبرة في خلق الأفعال وإرادتها قولُهم: لو أراد الله الإيمان والطاعات من الكافر لكان تعالى متمنياً. والتمني على الله تعالى لا يجوز؛ لاستلزامه العجز- أَشَارَ عَلَيْسَّلِا إلى هذه الشبهة وجوابها، وهو أنه لا يُسلم أن يكون ذلك تمنياً إلا لو لم يكن الله تعالى قادراً على إجبارهم وإكراههم على الطاعات، ومنعهم وصرفهم عن المعاصي، وهذا لا يسلم؛ لأنه **(لو شاء ربك لفعل ذلك، كما قال عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾** [يونس٩٩] **يريد مشيئة الإجبار)** لهم على الفعل والترك **(لا مشيئة الاختيار)** منهم لفعل الطاعات وترك المعاصي، ويؤيد ذلك تمام الآية المذكورة خطاباً لرسول الله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ أو لكل من

صلح للخطاب: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس٩٩]، أي: ليس كذلك، فإنك لا تقدر أن تكرههم كما يقدر الله أن يكرههم. ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة١٣]، ذلك و﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد٣١]، وأمثالها من آيات المشيئة الدالة على أنه عز وجل قادر على إجبارهم وإكراههم، وجعلها أهل الجبر شبهاً يتمسكون بها على اعتقادهم الفري، ومقالهم الكفري أن الله تعالى أجبرهم على الكفر وأراده منهم، وأجبر المؤمنين على الإيمان، وذلك معلوم البطلان **(لأنه لو أكرههم)** على ذلك **(لم يكونوا مكلفين)** لأن شرط التكليف التمكين من الفعل والترك ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنْ الطَّيِّبِ﴾ [الأنفال٣٧]، وليكون الجزاء ثواباً أو عقاباً على مقتضى الاستحقاق عن الانقياد والامتثال لفعل الطاعة مع القدرة على تركها، وعلى فعل المعصية مع القدرة على تركها **(و)**إلا **(لبطل الغرض ببعثة الرسل)** إذ يكون إرسالهم -والحال أن الخلق مجبرين ومكرهين على الأفعال المأمورين بفعلها أو تركها- كإرسال السيد إلى عبده الذي قد قيده بالحديد المثقل عن المشي، وشَدَّ يديه وعصب على عينيه، ثم أرسل إليه رسولاً يأمره بقراءة كتاب والعمل بما فيه من الأعمال، المفتقرة من العبد إلى المشي والبطش والمزاولة باليدين، فإنه كما يُعلم بالضرورة البديهية أنَّ ذلك مستقبح من السيد؛ لدلالته على الجهل والجور المفرطين، واستلزامه السخرية بالرسول والمرسل إليه؛ ودلالته على السفاهة الكلية- كذلك يكون الحال لو أجبر الله الخلق على أفعالهم، ثم أرسل الرسل بالكتب والأمر والنهي عما خلقه فيهم، تعالى الله عما يقوله الجاهلون، وسبحانه عما يزعمه المبطلون.

وهذا الإلزام من أعظم الإلزامات التي ألزم أصحابنا أهل الجبر، ولا يجدون عنه محيصاً، وإِنْ أرادوا التخلصَ عنه، وكابروا الضرورة، وزعموا أن ذلك يصح منه تعالى؛ لأنه تعالى غير منهي، وأن ذلك الإرسال والأمر والنهي باعتبار

الكسب الذي توهموه، والكذب الذي يزعموه- فَإِنَّ ذلك غيرُ مخلص؛ لأنه تعالى وإن كان غير منهي فأقل الأحوال أن ينزل بمنزلة العاقل العادل، لا بمنـزلة السفيه الجائر الجاهل، وطلبُ كسبهم الأفعالَ قد أغنى عنه خلق الفعل وإيجاده فيهم، كسبوه أم لم يكسبوه.

[إلزام لأهل الكسب]:

إِلزام لأهل الكسب لا يجدون عنه انفصالاً، يقال: إذا كان الناس المخالفون لكم بين قائلٍ بأن أفعال العباد منهم، وينكركم كونها مخلوقة من الله فيهم، وهم كافة العدلية، وبين قائل بإنكار الكسب، وَيُوافقكم في خلقَ الفعل، وهم سائر الجبرية- فما الطريق لكم إلى إثبات القول بالكسب وإبطال كِلَا المذهبين المذكورين من خصومكم؟ لأنكم إن تمسكتم لإثباته بتوقف أفعالهم على اختياراتهم، وصحة الأمر والنهي والثواب والعقاب- اعترضكم العدلي بأن قال: هذا دليل أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى، وإن تمسكتم بقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [غافر٦٢]، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات٩٦] اعترضكم الجهمي وقال: هذا يا أخي الجبري دليلنا على خلق جميع ما يوجد فينا ويحدث من أفعالنا من كسب أو غيره، ولكني أنكركم الكسب، فبمَ تحتجون عليَّ؟ فإن رجعوا في مجادلته إلى ما أبطله عليهم به العدلي من توقف الاختيار والأمر والنهي ونحو ذلك قال لهم: هذا التخصيص للآيتين المذكورتين وإن كان تخصيص العموم جائزاً إجماعاً فليس بأن يحمل على الكسب بأولى من أن يحمل على نفس الأفعال، فإما أن نساعد العدلية على النـزول والمصير إليه، ونترك القول بخلق الأفعال؛ ليصح لنا القول بالثواب والعقاب والمدح والذم المقتضى عن الضرورة بالفرق بين الاختياري والاضطراري، وإما أن نبقى على تلك الضرورة ونترك العمل بوجوب التخصيص، فنبقي الآيتين على ظاهرهما من العموم من دون تخصيص لكسب ولا غيره، فاتركوا القول بهذا الكسب، ودَعُوا التعويل على هذا الكذب؛ ليصح لكم

الجمود على ظاهر الآيات الدالة على مذهبنا نحن وأنتم في خلق الأفعال. وهذا إلزام ليس للأشعري عنه مفر، وهو قاض عليه وعلى الجهمي أنهما ممن تعامى عن الحق واستنفر وأنهما معاً ممن تطاول على العدلي وتكبر، بل على الله تعالى حيث لم ينصفوه بنسبة ما فعلوه من المعاصي والطغيان إليهم، ويُلْزموا ذلك نفوسهم، ويتوبوا إلى بارئهم، ولعمري لَئِنْ كانت توبة عابدي العجل بقتلهم أنفسهم ليغفر الله لهم، وفرضنا أن فوق قتل النفس شيء- لوجب على هؤلاء؛ لعظم فريتهم على بارئهم التي ليست عبادة العجل إلا دونها في الجهالة، وأحد مفرداتها[1] الداخلة تحتها في الضلالة، والحكم لله العلي الكبير.

الخامس: في ذكر ما يلزم المجبرة جميعاً: جهميهم وأشعريهم وباقلانيهم ونجاريهم وكُلابيهم وضِراريهم؛ لأنهم الجميع يجمعهم القول بخلق أفعال العباد، وإنما اختلفوا بعد ذلك في كيفية تعلق الفعل بالعبد، فهو خلاف في التفريع بعد الاتفاق على الأصل الذي فارقوا فيه جميع من عداهم من أهل الإسلام، وما علم ضرورة عند كافة الأنبياء والمرسلين ومن دان بدينهم ووافقهم في إيمانهم بالله تعالى وعدله وحكمته، وتنـزيهه وتقديسه عن فعل الكفر والظلم والفسق والغشم وسائر المعاصي والإثم، وذلك سوى ما تقدم ذكره في عدة مواضع مما مر.

---

(١) يعني: أن عبادة العجل فرد من أفراد أفعال العباد، فالقول بأنها مخلوقة لله تعالى فيهم ومرادة له منهم فرية عليه تعالى خاصة داخلة تحت فرية عليه تعالى عامة لجميع أفعال الفساد من الكفر والفسق وسائر العصيان، فصارت نفس عبادة العجل من دون نسبة خلقها إلى الله تعالى في الخطأ دون القول بأن الله تعالى خلقها وأرادها منهم، وصارت مع القول بنسبة خلقها وإرادتها إلى الله تعالى فرداً واحداً من مفردات هذه الضلالة العامة لِجميع مفردات الكفر والفساد الكائنين من جميع العباد في جميع الأزمنة والبلاد، ولا يعلم كنه عد أجناسها وأنواعها وأعيانها إلا الله تعالى، فكان في كل عين منها فرية على الله تعالى تزيد على عبادة العجل في الخطأ والجهالة، وتنيف على العكوف عليه مع القول بالعدل في الخطأ والضلالة. (من خطه رحمه الله).

إلزام: يقال لهم: قد اتفق كل مؤمن بالله عز وجل من ملك ونبي وصالح وولي وعاص له تعالى وتقي أن الله سبحانه يقال له -وله الثناء الجميل والحمد الجزيل-: بيده الخير، ومنه الخير، وهو صاحب الخير. وعلى قول المجبرة المدبرة كافة أنه مع ذلك يقال له: بيده الشر، ومنه الشر، وهو صاحب الشر؛ لأن كل شر في الخارج ليس له فاعل سواه سبحانه، ولعلك تجدهم عند هذا إن امتنعوا من إجرائه وإمراره على ألسنتهم لما فيه من الفحش والإبلاغ في سبه عز وجل لم يمتنعوا عن اعتقاده بقلوبهم؛ لأنه لا يسعهم إنكاره، كونه هو نفس مذهبهم وعين معتقدهم، وإنما نلزمهم إطلاق اللفظ. ولا يقال على هذا: إن الحكم للأغلب؛ فخرج قول كل مؤمن: بيده الخير ونحوه بناءً عليه، لأنا نقول: لا نسلم لكم أن الأغلب في الخارج هو الخير، فخرج ذلك الثناء عليه، بل الأغلب هو الشر؛ لأن الكفار والعصاة والظلمة والفساق أكثر وأكثر من المؤمنين الطائعين، ولأنا ألزمناهم أن يطلق عليه تعالى هذا مع هذا. ويقال لهم: أليس إن في أفعال العباد ما هو ظلم وما هو كذب وما هو سب لأنبيائه وأوليائه؟ فلا بد من بلى، فيقال: أليس اتفق أهل اللغة ولم يخالفهم في ذلك عاقل أن من فعل الظلم سمي ظالماً، ومن فعل الكذب سمي كاذباً، ومن فعل الفسق سمي فاسقاً؟ فلا بد من بلى، فيقال: لا فاعل لها عندكم كافة إلا الله تعالى؛ إذاً فهذه الأسماء الذميمة والأوصاف اللئيمة هو المراد بها، فإن أطلقت على غيره فمجاز؛ إذ الأصل الحقيقة، ولأن أهل اللغة وسائر العقلاء إنما أطلقوها على العبد الصادرة من جهته لاعتقادهم أنه هو الفاعل لها: فإما واعتقادهم صدق فهو الذي نريد، وإما كذب كذبت جميع النسب في القرآن وغيره في إسناد هذه الأفعال إلى الظلمة والكفار والكذابين والفساق، وصار من سمى الظالم ظالماً والفاسق فاسقاً كذاباً في تسميتها ظالماً وفاسقاً ونحو ذلك، فلم يبق إلا القول بأن العبد هو الفاعل للظلم والكذب والكفر والفسوق، وإلا صار من سماهما

أو نسبهما إلى الظلم والفسق ونحوهما كاذباً أو متجوزاً.

ولما أُلزموا هذا الإلزام الذي لا محيص لهم عنه أرادوا دفعه بأن قالوا: الظالم، من حله الظلم لا من فعله.

قلنا: وكذلك يقال: والقاتل من حله القتل؛ فينقلب المقتول قاتلاً، والخالق من حله الخلق؛ فيصير المخلوق خالقاً، ونحو ذلك. وقد حكى السيد هاشم بن يحيى هذه المقالة عن السعد، ونقل عنه أنه قال في شرح المقاصد في نقل احتجاج المعتزلة من السمع: وذلك أنواع، منها: إسناد الأفعال إلى العباد بكل لفظة تفيد الإيجاد: من الفعل، والصنع، والكسب، والجعل، وسائر ما يعبر به عن الإيجاد، كما اشتمل عليه الكتاب العزيز من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ... إلى يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾.

قال: والجواب: أنه لما ثبت بالدلائل السالفة أن الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل تلك الألفاظ على أنها مجازات عن السبب العادي، أي: من صار سبباً عادياً للأعمال الصالحات، وعلى هذا القياس، أو أن الإسنادات مجازات؛ لكون العبد سبباً لهذه الأفعال، كما في بنى الأمير المدينة، هذا في غير لفظ الكسب فإنه يصح على حقيقته، والخلق فإنه بمعنى التقدير، والجعل فإنه بمعنى التصيير، وهو لا يستلزم إيجاد أمر محقق. انتهى.

ثم رد عليه السيد رحمه الله بقوله: ولا يخفى ما في الجواب من التعسف، واطراد حمل إسناد الكتاب العزيز من أوله إلى آخره على المجاز، وتخصيص لفظ الكسب بحمله على الحقيقة مع أن مفهومه مفهوم غيره من تلك الألفاظ، وأما معناه الاصطلاحي عندهم فلم يعقل فضلاً عن أن يكون معناه اللغوي. وقد ترقى في حاشية الكشاف وغيرها إلى أن الفعل مسند حقيقة إلى من قام به، لا إلى من أوجده، والكافر والجالس من قام به الكفر والجلوس، لا من أوجدهما كما تقدم نقله عنه في مسألة: والله تعالى لا يفعل القبيح. ثم قال السيد رحمه الله ما لفظه: إذا عرفت هذا

ظهر لك ضعف جعل نسبة الفعل إلى العبد مجازاً مختصاً بالجهمية، وأنه جار على قواعد الأشعرية، بل ترقّى محققهم إلى ما سمعت. انتهى كلامه رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى.

قلت: والعجب كل العجب من السعد وأمثاله من المحققين في علم العربية -النحو والبيان- وسائر علوم الآلة، كيف يضيعونها عند الحاجة لإعمالها فيما وضعت له؟ وكيف يسوغون إهمالها عند الافتقار إليها لتقريب مناله؟ فإن أهل النحو قاطبة -على تجمعهم من عدلي وجبري، وبدوي وحضري- متفقون على أن الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: فاعل في اللفظ والمعنى، كقام زيد، وفاعل في اللفظ دون المعنى، كمرض عمرو، وفاعل في المعنى دون اللفظ، نحو: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح٢٨]، وأهل البيان اتفقوا -مع كونهم بين مجبري وعدلي- على أن الإسناد ينقسم إلى:

حقيقي: وهو إسناد الفعل إلى ما هو له عند المتكلم، وهو الفاعل إن كان الفعل غير مغير الصيغة، أو المفعول إن كان مغير الصيغة، كسرق المتاع.

وإلى مجازي: وهو إسناد الفعل إلى سائر ملابسات الفعل من الآمر به أو المصدر أو الزمان أو المكان أو السبب أو الآلة.

ثم إذا انتقل هؤلاء المحققون في علوم الآلة، والمدققون لها بلا اشتباه عليهم لشيء منها ولا جهالة، والمتصفون في إحاطتهم بها كإحاطة الهالة -إلى علم المعقول الذي يتوصل به إلى معرفة العدل والتوحيد وغيرهما من أصول الدين الذي ما مَثَلُ سائر العلوم مع فقده إلا كالجسد بلا روح تركوا تلك العلوم الآليَّة وراء ظهورهم كأنهم لا يعقلون، ألا ترى السعد في شرحه للتلخيص في علم البيان جعل إسناد كل فعل إلى فاعله عند المتكلم [إسناداً][1] حقيقياً ثم هاهنا في كلامه الذي مرّ ترك هذه القاعدة، وجعل جميع الإسنادات في أفعال العباد من

(١) نخ.

قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ...﴾ إلىٰ ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ من الإسناد المجازي، مع أنه لم يَعُدَّ في كتبه البيانية والنحوية الإسناد المجازي إلا فيما أسند إلىٰ الآمر أو المصدر أو نحوهما مما ذكره، وقد كانت هذه الإسنادات التي من: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ...﴾ إلىٰ ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ مما أسند إلىٰ غير هذه الملابسات؛ فيجب أن يكون الإسناد في ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ إلىٰ ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ من الإسناد إلىٰ الفاعل عنده؛ فيكون من الإسناد الحقيقي، ولا يكون من المجازي في شيء؛ إذ لا يستقيم أن يكون داود عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ﴾ [البقرة٢٥١] آمراً بالقتل ولا مصدراً له، ولا ظرفاً[1] ولا زماناً، ولا سبباً ولا آلة، ولا غير ذلك من الملابسات، سوىٰ أنه فاعل عند المتكلم بذلك الذي هو أصدق القائلين، وانظر إلىٰ اضطراب كلامه في العلاقة التي لا يصح المجاز إلا معها:

فأولاً: حمل تلك الألفاظ من قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ إلىٰ ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ أنها مجازات عن السبب العادي، ويريد بالسبب العادي هو الكسب الذي يزعمه علىٰ حسب ما مر من نقل مذهبه، ثم فسره بقوله: أي: من صار سبباً عادياً، و«مَنْ» في أصل اللغة موضوعة لمن يَعْقِل، فكيف فسر بها ذلك السبب العادي الذي هو الكسب عنده؟ فحينئذ فقد فسر الكسب بالإنسان نفسه؛ لأنه هو الذي يصلح أن يقال فيه: من صار سبباً عادياً للأعمال الصالحات، ثم حكم علىٰ جميع آي القرآن بقوله: وعلىٰ هذا القياس، يعني إلىٰ قوله: ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾، فيصير داود عليه السلام وكل من أسند إليه فعل من جميع الخلق هو نفس الكسب، فاعجب لمثل هذه المقالة تصدر عن مثل هذا النحرير.

ثانياً: قوله: أو أن الإسنادات مجازات لكون العبد سبباً لهذه الأفعال. وهذا هو

---

(١) أي: مكانًا.

القسم الأول بذاته من أقسام العلاقة، وهو ما كانت علاقته السببية، إلا أنه خالف العبارة حيث قال في الأول: وجب حمل تلك الألفاظ على أنها مجازات عن السبب العادي، ثم فسره بقوله: أي: من صار الخ، وألزمناه على ذلك أن يصير الإنسان هو نفس الكسب، ثم قال هاهنا: أو أن الإسنادات مجازات لكون العبد سبباً لهذه الأفعال. فصرح أن العبد هو نفس السبب لهذه الأفعال، فكان هو نفس الكسب؛ لأن الكسب في معتقده عبارة عن السبب الذي عنده بمجرى العادة يخلق الله الفعل في العبد، وهذا أعجب من الأول، وكنت عند الاطلاع على أول الكلام أظن أن الإتيان بـ«مَنْ» إنما هو تصحيف من الناقل، وأن الأم حق المؤلف أتى فيها بـ«ما» التي لما لا يَعقِل؛ حيث إنها مراد بها الكسب الذي لا يَعقِل ولا يُعقَل، فلما مررت على آخر الكلام، وهو أنه جعل العبد سبباً لهذه الأفعال علمت أن ذلك ليس بتصحيف، وأنه يريد أن يفسر الكسب بالإنسان نفسه.

ثالثاً: في تمثيله، لما جعل العلاقة السببية بقوله: كما في بنى الأمير المدينة، وإسناد الفعل إلى الآمر به وإن كان علاقته السببية لكنه هاهنا لا يصح التمثيل به؛ لأن إيجاد الكسب عندهم من العبد في تسبيب إيجاد الله تعالى الفعل في العبد ليس بمنـزلة أمر الأمير؛ لأن السببية كلية يدخل تحتها أنواع وجزئيات متعددات مختلفات في نفسها، فلا يصح أن يمثل بواحد من تلك الجزئيات والأنواع المختلفات إلا لما وافقها، كما إذا قتل رجل آخر بأمر ثالث أسند القتل إلى الثالث، فالإسناد مجاز كما في بنى الأمير المدينة، وليس هذا بمنـزلة الكسب وخلق الأفعال، ولا وزان لِهذه المسألة التي يريدون التوصل إليها بهذا التكلف الذي يُقضَى منه العجب، بل كان وزانه الذي يصح أن يمثل به لو كانت المسألة صحيحة أن يقال: كما في زرعَ زيدٌ أرضه، فإن الزارع حقيقة هو الله تعالى، وإنما أُسند إلى زيد لأنه فَعَلَ السبب، وهو الحراثة وإلقاء البذر، والموجد للزرع هو الله تعالى عند ذلك السبب، كما قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ

أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴿٦٤﴾ [الواقعة].

رابعاً: استثناؤه الكسب المذكور في الآيات الكريمة في قوله تعالى: ﴿بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الجاثية١٤] ونحوها، وكذلك استثناؤه الخلق والجعل، فجعل الإسناد إلى العبد في هذه الثلاثة حقيقة، فيقال له: وما تريد باستثناء إسناد هذه الثلاثة من بين جميع صيغ الأفعال، هل لكون العبد فاعلاً لها حقيقة؟ - خرجت من مذهبك، أم لكونه اكتسبها فقط والفاعل لها حقيقة هو الله تعالى؟ - لم يظهر للاستثناء ثمرة، أم تقول إن المراد اتفاق الجهة التي أسند الفعل فيها إلى العبد، وهي ما أريد [به](١) من الوضع اللغوي؟ فيلزم أن الله تعالى مكتسب؛ لأنه فاعل الكسب، والعبد كذلك مكتسب، فهما شركة فيه، ويلزم أن الإنسان خالق؛ لأنه أحد المستثنيات، ويلزم عدم الفرق في الجعل لأنك عددته من جملة المستثنيات التي إسنادها إلى العبد حقيقة، مع أنك لا تنكر إسناده(٢) إلى الله تعالى حقيقة فيما يتعلق بأفعال العباد، فبيّن لنا الفرق [المعنوي](٣) بينهما؟ ولعلك تقول: الفرق بعد ذلك أنا نسمي ما أوجده الله تعالى من الجعل خلقاً، ونسمي ما أوجده العبد منه كسباً.

قلنا: هذا فرق لفظي صناعي لا يعول عليه في المجادلات والمحاورات؛ لأنا سألناك أن تبين لنا الفرق في المعنى فأجبت لنا أنك ستسمي ما وجد من جهة الله خلقاً وما وجد من جهة العبد كسباً، وهذا ما كان ينفع إلا لو قد تميز في المعنى ما هو الذي من جهة الله فتسميه بعد ذلك خلقاً، وما هو الذي من جهة العبد فتسميه كسباً.

خامساً: فيما حكاه السيد رحمه الله عنه في آخر الكلام عن حاشية على الكشاف من قوله: إن الفعل مسند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده، فالكافر والجالس من قام به الكفر والجلوس لا من أوجدهما. يقال فيه ما مر إن المقتول

(١) نخ.
(٢) في(ب): إسنادها.
(٣) ما بين المعكوفين من (أ).

والمخلوق قام القتل والخلق بها، والقاتل والخالق لمن قام الفعل به لا من أوجده، فسمي المقتول قاتلاً والمخلوق خالقاً، وينكر الله تعالى أنه خالق؛ لقوله: لا من أوجده.

هذا، وجميع ما رأيت أيها الطالب الرشاد في كلام هذا النحرير الذي لا يجد القوم له سابقاً، ولا يجوزون أن يوجد مثله لاحقاً، بعد أن كشفنا لك القناع عن تهافته وتناقضه واضطرابه ومخالفته القضايا الضرورية، والقواعد العربية النحوية والبيانية، والأوضاع اللغوية، والفروقات التحكمية، والأصول الكلامية، والإلزامات الجدلية، والمقالات الكفرية[1] -إذا التَفَتَّ ثانياً إلى تعليله، وإلى ما هو الحامل له على القول به- وجدت العلة التي علل [بها] ما ارتكبه من هذه الجهالات عليلة، والمقالات التي فرعها عليها أجنبية عن البحث الذي هو بصدده دخيلة؛ لأنه صدر الجواب على المعتزلة[2] في تمسكهم بالدليل السمعي من فاتحة الكتاب إلى خاتمته؛ لأن ذلك هو من قوله[3]: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لا من قوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...﴾ إلى ﴿الَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ النَّاسِ﴾، فاستدلال المعتزلة بأن تلك الإسنادات دليل على أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى، فأجاب عليهم بأنه لما ثبت بالأدلة السالفة أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل تلك الألفاظ إلى آخره، وهذا من باب الاحتجاج على المعين الواضح بالمبهم الخافي؛ لأن خلق

---

(١) ينظر؛ فهذا مدح لا ذم.

(٢) وقد نبهناك في أول الكتاب أن عترة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هم أهل هذا القول، وإنما المعتزلة بعض من يوافقهم عليه، وأن هذا صنيع القوم لا ينقلون الخلاف إلا عن المعتزلة، لأنهم لو نقلوه عن آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لكان ذلك منفراً للناس عن مقالاتهم، فصاروا لا يروون الخلاف إلا عن المعتزلة لينفروا الناس عن قولهم، ولكي يكتموا أنه من أقوال آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. (حاشية على الأصل).

(٣) بل من قوله: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، لأن الله تعالى أنزل الكتاب جميعه ليعلم الناس ويرشدهم كيف يقولون في الثناء عليه وحمده تعالى، فيكون التقدير قولوا: نبتدئ أو ابتداؤنا بذكر اسم الله، الحمد لله، لكن كأن السعد نسي الفاتحة أو لم يعتد بها قرآنا أو ضل تحقيقه عنها. (من خط المؤلف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى على هامش المسودة).

الأفعال أو عدم خلقها من الألفاظ الواضحات الجلية، والقضاء والقدر من الألفاظ التي تعبت الأفكار في إدراك معناها، وحسرت رواحل الأسفار عن مِدْراك مبناها، ولم يحظ بمعرفة ما يراد من هذين اللفظين مع اختلاف مواردهما: تارة بالنسبة إلى الله تعالى، وتارة إلى العبد المؤمن وأخرى إلى المجرم، وحيناً إثباتاً وآوِنَةً نفياً، وفي بعض المقامات يصلح هذا المعنى دون غيره، وفي بعضها يستويان، وفي بعضها يختلف الحال بين العالم والجاهل؛ فصار لفظ القضاء والقدر بالنسبة إلى خلق أفعال العباد كالجنس الأعم الأبعد العالي بالنسبة إلى الفصل الأخص الأقرب السافل، وحينئذ لا يصح الاحتجاج بذلك، ولا يحصل الإنتجاج[1] للمطلوب بما هنالك، لأنه يصير بمثابة قولك مشيراً إلى جسم بعيد عنك بحيث لا ترى إلا شبحه، ولا تعلم شيئاً من صفاته المميزة له عن سائر الأشباح- فتقول: هذا رجل؛. لأنه قد علم وثبت أنه جسم، فيقول المعترض: هب أنه جسم، فمن أين لك أنه حيوان، ثم ومن أين لك أنه إنسان، ثم ومن أين أنه ذكر؟ فكذلك ما سلكه هذا النحرير في استدلاله على أن أفعال العباد من الله تعالى، وإخراج الآيات الصريحات من فاتحة الكتاب إلى خاتمته بأنه قد ثبت أن ذلك بقضاء الله وقدره- لا يصح به الاحتجاج، ولا يحصل معه الإنتاج على القواعد المقررة لدى المناطقة؛ لأنا نقول له: هب أنها بقضاء الله وقدره، فإنا لا ننكر ذلك، ونؤكده بأن نقول: ومن أنكر ذلك فقد كفر، ولكنا لا نسلم لك أن الله تعالى خلقها وأرادها من العبد؛ لأنه لا يلزم من وجود الأعم -وهو القضاء والقدر- وجود الأخص، وهو الخلق والإرادة، ومَثيله لا يلزم من وجود الجسم وجود الإنسان، وإنما يلزم من وجود الأخص -وهو الخلق والإرادة- وجود الأعم وهو القضاء والقدر، ومثيله وإنما يلزم من وجود الإنسان وجود الجسم، فلا يصح إنكار وجود الجسم مهما قد وجد الإنسان، فهم

---

(١) الإنتاج. ظن.

الآن في منـزلة أن ينازعونا في وجود الإنسان بمجرد وجود الجسم.

فإن قلت: مآل هذا الجواب التسليم بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره دون أن يكون بخلقه وإرادته، فما معنى القضاء والقدر اللذين وقع هذا التسليم بناءً عليه؟

قلت: سيأتي لذلك فصل مستقل في كلام المؤلف عليه السلام في المختصر.

إلزام: يقال لهم: ألستم تحبون أن تحمدوا على الإيمان وفعل الطاعات ؟ فلا بد من بلى، فيقال: إن الله تعالى يقول: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنْ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران١٨٨]، ويقال: أليس الله تعالى نفى عن نفسه الظلم والكذب والعبث؟ وعندكم أنه لم يقع شيء ولا يدخل في الوجود الخارجي إلا بفعله وإرادته، فصار نفيه تعالى عن نفسه وتمدحه به محض الكذب، ولا ينفعهم دفع ذلك بما حرفوه من معنى الظلم بأنه التصرف في ملك الغير؛ لأنه إن أمكنهم التعسف والتحريف له عن موضعه لم يمكنهم ذلك في الكذب والعبث، على أنه يصير المعنى بذلك التحريف كالتمدح بترك فعل المحال؛ لأن كل جسم في الخارج ملك له، ولا وجود لمملوك لغيره، فكيف يتمدح بترك التصرف فيما لا وجود له؟ ويقال: إن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ادعى النبوة، وصدقه الله تعالى بإظهار المعجز على يديه، وقال له قومه: صدقت. وثبت أن مسيلمة الكذاب ادعى النبوة وقال له قومه: صدقت. وكلا التصديقين من فعل الله تعالى؛ فيجب أن يكونا صادقين، فما الفرق حينئذ بين محمد الصادق الأمين ومسيلمة الكذاب اللعين؟!

لا يقال: إن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم زائد على مسيلمة بإظهار المعجز على يديه صلى الله عليه وآله وسلم.

لأنا نقول: إن زيادة المعجز في أحدهما بعد التصديق لهما جميعاً بالقول بمثابة انضمام القرينة إلى الإقرار، فتصير بمنـزلة الفضلة، أو بمنـزلة شاهد ثالث بعد كمال نصاب الشهادة، فقد لزم صدق الجميع وإن زاد أحدهما بالأمارة التي لا

تفيد التصديق إلا إذا صدرت من عدل حكيم، ومع ذلك فهم ينفون العدل والحكمة؛ فكانت حينئذ فضلة مستغنى عنها.

ويقال: قد ثبت أن جميع الرسل إلى الكفار ادعوا النبوة والرسالة إلى قومهم، فكان يصدقهم القليل منهم ويكذبهم الجم الغفير، وكلا التصديق والتكذيب من فعل الله تعالى، فليس بأن يحكم بصدق الأنبياء نظراً إلى تصديق الأقل أولى من أن يحكم بكذبهم نظراً إلى تكذيب الأكثر، فإن اعتلوا بظهور المعجزات فقد سلف جوابه.

ويقال: قد ثبت أن الخلق بين مثبت للشرائع والأحكام والبعث واليوم الآخر والجنة والنار وبين ناف لجميع ذلك ومشرك بالله تعالى غيره، وجميع ذلك عندكم بخلق الله وإرادته، فليس الحق بيد المثبت أولى من أن يكون بيد النافي، بل هذا أولى بالمصير إليه؛ لأن الحكم للأكثرية عندكم.

ويقال: إذا كان جميع أفعال وأقوال من يخالفكم من خلق الله تعالى وفعله وبإرادته وقضائه وقدره وجب عليكم أن ترضوا منهم ذلك وتصدقوهم، ولا تذموهم ولا تحاججوهم ولا تناظروهم ولا تكابروهم، وترضوا منهم ما وجهوه إليكم من الذم واللعن والضرب والقتل، وإلا كنتم في جميع ذلك ممن لم يرض بقضاء الله وقدره، ولله القائل:

اصْفَع المجبرَ الذي بِقضاء السوءِ قد رَضِي
فإذا قال: لم فَعَلْتَ فَقُلْ: هكذا قُضِي

مناظرات بين العدلية والمجبرة:

حكى الإمام عز الدين عليه السلام في المعراج شرح منهاج القرشي أن عدليًّا قال لمجبر: أفكلما أقوله من الله تعالى وفعله؟ قال نعم، قال: وهو حق وصدق؟ قال: نعم، قال: فأنا أقول: الجبر كفر والمجبر كافر، فبهت ذلك المجبر!

ومما جرى من المناظرات: اجتمع عدلي ومجبر، فقال العدلي: أليس بعث الله موسى وهارون إلى فرعون وقال: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه٤٤]؟ قال: بلى. قال: أبعثه ليغير خلق الله أو فعل فرعون؟ إن قلت: بالأول فكيف يقدر موسى على التغيير أو يقدر فرعون على الإجابة، وما معنى قوله: ﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾، وإن قلت بالثاني تركت مذهبك.

هكذا نقلها القرشي، ولعل الأولى بالعبارة فكيف يحسن من موسى أن يدعو فرعون إلى التغيير.

وقال الهادي عليه السلام للنَّقَوي رئيس المجبرة عند وصوله إلى صنعاء وقد اجتمع علماؤها وتقدم رئيسهم يحيى النقوي لمناظرة الهادي عليه السلام فقال له: ممن المعاصي يا سيدنا؟ فقال عليه السلام: ومَنِ العاصي؟ فانقطع النقوي، فلامه أصحابه وكانوا سبعة آلاف فقيه، فقال: إني لما سألته ممن المعاصي أجابني ومن العاصي؟ فإن قلت: الله كفَرتُ، وإن قلت: العبد خرجت من مذهبي! ثم رجع أهل صنعاء بأجمعهم إلى القول بالعدل ببركة الإمام الهادي عليه السلام، ولم يزالوا على القول بالعدل بعد ذلك خلفاً عن سلف إلى زمننا هذا، وهو سنة ١٣٤٤.

قال الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام: لله در يحيى عليه السلام حيث أسكت سبعة من الألوف بتسع من الحروف.

وقيل لأبي الهذيل: من جمع بين الزاني والزانية؟ فقال: أما أهل البصرة فيسمونه قواداً وأظن أهل بغداد لا يخالفونهم. فسكت السائل.

وقيل لأبي يعقوب المجبر: من خلق المعاصي؟ فقال: الله. فقيل: فلمْ عذب عليها؟ قال: لا أدري!

وروي أنه أُتي إلى بعض الولاة بطرار أحول العينين وعنده عدلي ومجبري، فقال للمجبر: ما ترى نفعل به؟ قال: تضربه خمسة عشر سوطاً. فقال للعدلي: ما تشير؟ قال: تضربه ثلاثين سوطاً: خمسة عشر لكونه طراراً، وخمسة عشر لكونه

أحول، فقال المجبري: أتضربه على الحول ولا فعل له فيه؟ قال: نعم، إذا كان الجميع من فعل الله فالحول والطرر سواء.

وقال عدلي لمجبر: أليس الله تعالى يقول: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً﴾ [البقرة٢٦٨]، فأخبرني: هل الوعد أن كلاهما من الله تعالى أو أحدهما من الشيطان؟ فانقطع المجبر!

وقال عدلي لمجبر: هل تملك من أهلك ومالك شيئاً؟ قال: لا. قال: فكل الذي تملكه قد جعلته بيدي، قال: نعم. قال: اشهدوا أن نساءه طوالق، وأن عبيده أحرار، وماله صدقة للمساكين. فتحولت امرأته عنه، وسألت العلماء فأفتوا بوقوع جميع ذلك؛ فصارت قضية مضحكة!

واجتمع أناس من المجبرة في موقف فقال أحدهم: إني قرأت البارحة آية من كتاب الله أوهمتني أن يوسف كان قدريًّا، وهي قوله: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [يونس١٠٠]، فأجاب الثاني وقال: وأنا قرأت آية أوهمتني مثل ذلك في موسى، وأجاب الثالث وقال: وأيضاً فإن موسى لم يرض أن يدعي أن يملك نفسه حتى ادعى أنه يملك معه أخاه، وكان بالقرب منهم عدلي فقال لهم: أما ترضون بأنبياء الله يردون عليكم مذهبكم؟ فانقطعوا!

ودخل أبو حنيفة يوماً مكتب الدَّرَسَة الصبيان فوجد فيهم الإمام علي بن موسى الرضا عليهما السلام، فأراد أن يمتحنه قبل أن يأخذ معتقده عن آبائه عليهم السلام، فقال له: ممن المعاصي؟ ففكر ذلك الصبي عليه السلام يسيراً مطرقاً إلى الأرض بصره، ثم رفع رأسه وقال مخاطباً لأبي حنيفة: لا يخلو الحال من ثلاث: إما وهي من الله تعالى فهو أجل أن يعذب عبده على ما خلق فيه، أو من الله ومن العبد فالقوي أولى باللوم من الضعيف، أو من العبد فإليه يتوجه الأمر والنهي. فنظم بعضهم هذه الحادثة فقال:

لـن تَخْـلُ أفعالُنَـا الـلاتي تُـذَمُّ بهـا إحدى ثلاثِ خلالٍ حـين نُنْشِـيْهَا
إمـــا تفـــرَّد بارينـــا بصـــنعتِها فيسـقطُ اللـومُ عَنَّـا حـينَ نَأتيْهَـا
أو كـان يُشْـــرِكُنَا فيهـا فيلحقُـهُ ما سوف يلحقُنَـا مـن لائـمٍ فيهَـا
أو لم يكـــن لإلهـــي في جنايتِهـــا ذنب فما الـذَّنْبُ إلا ذَنْـبُ جَانِيْهَـا
سيعلمون غداً عندَ الحسـابِ لَهُـمْ أَهُــمْ بَرَوْهَــا أمِ الــرحمن باريْهَــا

إبطال شبهة المجبرة:

تتمة نذكر فيها بعضاً من شبه المجبرة التي يزعمون أنها أدلة صحيحة على أن الله تعالى خلق أفعال العباد.

واعلم أن لهم شبهاً يستدلون بها، بعضها يجعلونها من جهة العقل، وبعضها يجعلونها من جهة السمع، والكل لا ثبوت له ولا صحة لشيء منه، وإنما هو من باب قوله تعالى: ﴿شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام١١٢]؛ لأن العدل والجبر في طرفي نقيض، إذا ثبت أحدهما استحال ثبوت الآخر، وعلم يقيناً بطلان القول به، وبطلان كل قول يستدل به عليه، وقد علمنا قطعاً بالأدلة التي مرت وأثبتت مقدماتها على بدايه العقول وصرائح المنقول، واعتضدت أولاً بتلك الإلزامات التي يلزم معها الرجوع إلى العدل أو الكفر الصريح فيما يلزمها من قبيح القول، أو العناد المحض الذي هو عين مكابرة العقل، فهذا ما يقال على جميع شبههم على الجملة، سواء تصوروها وتوهموها واخترصوها من جهة العقل، أو أخذوها وحرروها وأثبتوها من ظاهر المتشابه من الآيات وصحيح النقل، ثم نأخذ في إبطال استدلالهم بكل من قسمي الأدلة العقلي والنقلي على حِدَته، بدلالة تخص كل واحد منهما على حدته، وتبطله بأسره على الجملة.

فنقول: أما استدلالهم من جهة العقل مع قولهم بالجبر فلا معنى له، ولا يصح طلب الأدلة لمن رام تحصيله؛ لأنه من جملة أفعال العباد التي يخلقها الله في

قلوبهم أو لا يخلقها، وعلى كلا التقديرين -وهو خلق الاستدلال أو عدمه- فالاشتغال والاهتمام به مما لا يصح؛ لأنه إن خلق في الإنسان أغناه ذلك عن الاشتغال وإتعاب البال، وإن لم يخلق، فالاشتغال وإتعاب البال عبث لا حاجة له بحال، وهذا كما أنه يبطل على أهل الجبر استدلالهم عليه، ويقضي بقبح النظر منهم فيما يتوصل به إليه- فهو مع القول بالجبر يتعداه إلى النظر في إثبات الصانع تعالى ومعرفته حق معرفته من أنه قادر عالم حي دائم واحد لا شريك له ولا نظير، بل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير؛ فيلزم أن لا يصح النظر في إثبات الصانع تعالى وسائر ما ذكرنا مما يجب لله تعالى، وأنه لا يحسن ذلك، بل يلزم قبحه؛ للزوم العبث حسبما ذكر، فيكون الكفار المعرضون عن التفكر في ملكوت السماوات والأرض الموصل إلى معرفة الله تعالى أحسن حالاً من الذين تفكروا ونظروا حتى عرفوا الله وآمنوا به؛ لأن أولئك تركوا ما لا يعنيهم، وأراحوا نفوسهم[1] عن تطلّب ما لا يمكنهم تحصيله، واجتبوا العبث المستقبح عقلاً، وهؤلاء تعرضوا لما لا يعنيهم، وأتعبوا نفوسهم فيما لا يجديهم وإن حصل فليس من فعلهم ولا سعيهم، وارتكبوا العبث المستقبح، فقد رأيت أيها الطالب الرشاد أن الجبر إنما هو مفتاح الإلحاد والتعطيل، وأنه لا يستقيم معه تحرير أي دليل على شيء من العلم كثير ولا قليل.

وبعد، فإنَّ من قواعد الجبر التي قررها مشائخه المبطلون، وأسسها لهم المشركون الأولون- أنَّ الله تعالى يريد كل واقع من كفر أو إيمان، أو طاعة أو عصيان، أو علم أو جهل، أو صدق أو كذب، وحينئذ فلا ثمرة في الاشتغال لتحصيل العلوم، والدندنة حول إثبات الحي القيوم، فسواء مشى الإنسان في ذلك أو قعد، وسيّان تفكر أو تمرد، ولا فرق بين النقيضين أَلحَدَ أو وحَّدَ، ولا

(١) أنفسهم. نخ.

رُجحان لإحدى الجنبتين ضل عن الدين أو استرشد، فبعداً لمن ذهب مذهباً يفضي بسالكه إلى هذا الحد، وسحقاً لاعتقاد لزمته هذه الجهالات وإليه تستند، وتعساً لقوم لا يتفطنون لما يلزم مذهبهم من هذه المحالات التي على مذهبهم تعتمد، وإني والله لا أظن الجبر إلا من دسائس أهل الإلحاد والتعطيل، التي طالما أعملوا الحيل وخادعوا بها المسلمين ومن قبلهم ممن آمن بالله رب العالمين.

وبعد، فإن من قواعده أيضاً أن الله تعالى لا يقبح منه قبيح؛ لكونه غير منهي ولا مربوب، وحينئذ فلا يؤمن مع ذلك أن ينصب لهم الأدلة المفضية إلى إثبات الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع، فيؤدي إلى الدخول في السفسطة، وترتفع الثقة بما أدركته الحواس بالمشاهدة، وترتفع العلوم المعلومة بالضرورة، وماذا بعد هذا إلا تصويب الصبيان والمجانين وأهل الخلاعة، فهل يصح اعتقادٌ كانت هذه الضلالاتُ لازمَه؟ أم يحسن تعلم علم أسست على هذه الجهالات قوائمه، فهذا ما سنح إيراده على استدلالهم بالعقل إجمالاً، وهو عام لكل شبهة يحررونها لكل مسألة يثبتونها.

وأما إبطال شبههم العقلية على التفصيل: فأعظمها ما عَوَّلَ عليه الرازي في مؤلفاته، وأَكْثَرَ إيراده في تفسيره، وهي أنهم قالوا: لو كان أحدنا فاعلاً لفعله لكان يفعله إما على وجه لا يتمكن معه على[1] الترك، وهو المطلوب، أو على وجه يتمكن معه من الترك، فصدور الفعل لا يترجح على الترك إلا لمرجح: إما من فعل العبد فيتسلسل، أو من فعل الله: فإما والفعل معه واجب، وهو المطلوب أيضاً، أو جائز احتاج إلى مُرَجِّح ويتسلسل، فلم يبق إلا أنه مجبر على الفعل.

قلنا: المرجح من فعل العبد، وهو الإرادة، ولا نسلم لزوم التسلسل بأنها تحتاج إلى إرادة ترجح وجودها على عدمها؛ لأن الشيء لا يحتاج إلى ما هو من

(١) لعلها: من.

جنسه؛ لأن وجوده قد أغنى عن وجود ما هو من جنسه ليجعله على تلك الجنسية، ألا ترى أن البياض لا يحتاج إلى بياض يجعله أبيض؛ لأنه قد استغنى عن بياض غيره ببياض نفسه، وهكذا جميع الأجناس، كالدسومة فإنها لا تحتاج إلى دسومة أخرى حتى تصير دسومة، والحموضة فإنها لا تحتاج إلى حموضة أخرى حتى تصير حموضة. وبعد، فهذا وارد عليهم في الكسب وفي أفعال الله تعالى، فما أجابوا فهو جوابنا.

قال القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ: واعلم أن هذا شيء أوردته الفلاسفة في حدوث العالم، إلى أن قال: وقد أجاب به -يعني بالجواب الذي أجبنا به على المجبرة- الرازي في كتاب الأربعين على الفلاسفة، فما باله صادر عليه هنا وحرره شبهة لو صحت لبطل الصانع الخ، وحينئذ فنقول للرازي: ما أجبت على الفلاسفة به وأجبتم علينا به في الكسب وفي أفعال الله تعالى فهو جوابنا.

قالوا: لو كان العبد فاعلاً لأفعاله لقدر على إعادتها.

قلنا: وما تريدون بقولكم: لقدر على إعادتها، هل تريدون إرجاعَ ما قد برز إلى الوجود وإعادتَه إلى حيز العدم، فهذا لا يلزم القدح علينا؛ لأن الأفعال تنقسم منها ما يصح إعدامه، وهو كل ما يبقى من الأفعال كالأكوان ومثلها الأعيان، لكنها خاصة بالله تعالى، فلا يقدر على إعدامها إلا الله تعالى القادر على إيجادها، والأكوان مسلم أنا نقدر على إعدام ما قد أوجدناه منها كالقيام والقعود والحركة والسكون، ومنها ما لا يبقى، بل يعدم في الوقت الثاني إلا لتجدد الإيجاد كالأصوات والآلام؛ فلا معنى لإلزامنا إعدامه، وإن أردتم أن يفعل ثانياً عين ما فعل أولاً فهذا تحصيل حاصل، وهو محال في نفسه من أي فاعل كان، وإن أردتم أن يفعل ثانياً مثل ما فعل أولاً فمسلم، فإن أحدنا إذا قال: «بسم الله» في الوقت الأول فهو يقدر على مثلها في الوقت الثاني. وبعد، فهذا وارد عليهم في الكسب، فما أجابوا به فهو جوابنا.

قالوا: لو كان أحدنا محدثاً لِفِعْل لقدر في الوقت الثاني على فعل ما قدر عليه في الوقت الأول، والمعلوم أن من كتب حرفاً فإنه لا يقدر أن يكتب مثله من كل وجه.

قلنا: ولِمَ وجب أن من فعل فعلاً وجب أن يفعل مثله في الوقت الثاني، فإن أقاسوه على الباري تعالى منعنا الجامع؛ لأن القديم قادر بذاته، فيصح منه تعالى كل فعل في كل حين، والعبد قادر بقدرة يجوز عليها الزيادة والنقصان والعدم والبطلان، وتتعلق بمقدور دون مقدور، على أن الكاتب الماهر يسوي بين حروفه حتى يلتبس بعضها ببعض، وإن وقع اختلال فلجواز أن يتغير حال القلم أو يحمل من المداد أكثر أو أقل مما حمل أولاً. وبعد، فهذا وارد عليهم في الكسب، فما أجابوا به فهو جوابنا.

قالوا: سبق في علم الله أن العاصي يفعل المعصية، فلو لم يفعلها لكشف عن الجهل.

قلنا: وكذلك سبق في علم الله أن الله تعالى ينـزل الأمطار وينبت الثمار، فلو لم يفعلها لكشف عن الجهل، وكذلك سبق في علم الله أن العبد يفعل الكسب، فلو لم يفعله لكشف عن الجهل، فما أجابوا به فهو جوابنا، وهذا الجواب إلزاميٌّ ومعارضةٌ للقول بمثله.

والجواب الحقيقي الذي به يقعُ حل السؤال، ويندفعُ به نفس الإشكال- هو أنا نقول: لا يلزم من سَبْق العلم بوقوع الفعل الجبر على فعله؛ لأنه سَبَق العلم أنه على جهة[1] الاختيار، فلو أجبره لكشف عن الجهل أيضاً، فلم يكن القول بالجبر مخلصاً عن الإشكال والسؤال، بل المخلص عنه أن يقال: لا يلزم من سبق العلم الإجبار على فعل المعلوم؛ وإلا لزم أن الله تعالى لا يقدر على ترك ما علم أنه سيفعله، ولا على فعل ما علم أنه لا يفعله، وكذلك ما ألزمناهم به في

(١) سبيل. نخ.

الكسب فإنهم يقولون: إنه غير مجبر[١] عليه وسبق في علم الله أن العبد سيفعله[٢]، وحينئذ فقد ورد عليهم فيه ما أوردوه علينا في نفس الفعل، فهم ملزومون الجواب في الكسب وفي فعل الله تعالى، ومن المعلوم أنهم لم يجيبوا على أيهما إلى الآن، ونحن لم نكن مخطوبين إلا بجواب شيء واحد الذي هو نفس فعل العبد، وقد أجبنا بما لا محيص لهم عن الرجوع إليه حين يريدون الجوابَ علينا في ذينك السؤالين، وحَلَّ كل واحد من الإشكالين.

إن قيل: هذا الجواب مبني على أنه سبق العلم أن العبد يفعل الفعل على سبيل الاختيار، وهو محل النـزاع.

قلنا: أما الاختيار فهو معلوم ضرورة بالبديهة، وهم لا ينكرونه؛ ولهذا ادعوا لأجله الكسب، وأما أن العبد يفعل الفعل على سبيل الاختيار فقد سبق[٣] تقريره بما لا مزيد عليه، ولأن الجبر ينافي الاختيار، فلا بد من القول بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، والمعلوم بالضرورة أن الاختيار باق، فيجب الحكم بارتفاع المناقض له وهو الإجبار.

قالوا: لو أحدث أحدنا فعله لسمي خالقاً.

قلنا: الخلق في أصل اللغة التقدير، ومنه قولُ العرب: خلقت الأديم هل يجيء منه مِطْهَرة، أي: قَدَّرْتَه، وقولُ الشاعر:

ولأَنْـتَ تَفْـرِي مـا خَلَقْـتَ وبَعْـ ـــضُ القـومِ يخلـقُ ثـم لا يَفْـرِي

أي: تقطع ما قَدَّرت. فما كان من أفعالنا مُقَدَّراً على حسب ما يلزم أو يتوهم لزومه من الحكمة والمصلحة المعلومة أو الموهومة فملتزم، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة١١٠]، وهذا مثال ما يلزم من الحكمة

---

(١) مجبور. نخ.
(٢) أي: الكسب.
(٣) تقدم. نخ.

والمصلحة المعلومة، وقال تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت١٧]، وهذا مثال ما يتوهم من الحكمة والمصلحة المزعومة، وما كان منها غير مقدر فالسؤال ساقط عنه، وقد مر حكاية الخلاف هل يجوز تسمية أفعال العباد خلقاً أم لا، وقررنا دليل من جوزه.

وبعد، فلو سلمنا الامتناع لم يسلم تعليله بكون العبد ليس فاعلاً لفعله، بل لأنه قد صار الخلق بعد ذلك غالباً ومستعملاً في خلق الأجسام والأرزاق والإحياء والإماتة، فامتنع إطلاقه على غير الله سبحانه وتعالى؛ لإيهامه الخطأ.

وأما شبهتهم السمعية فنبطلها أولاً على سبيل العموم والإجمال، ثم نبطلها شبهة شبهة على سبيل الخصوص والتفصيل كما فعلنا في العقلية، فنقول:

اعلم أيها الطالب الرشاد -وفقك الله تعالى وإيانا- أن الله سبحانه وتعالى أنزل الكتاب لإرشاد خلقه وهدايتهم، وجعله نوراً يمشون به في ظلمات المهمات، ومناراً يكشفون به دياجي المشكلات، وجعله هدىً وشفاءً ورحمة للمؤمنين، وحجة وبرهاناً بأيديهم إلى منقطع التكليف، يبرزونه على من شاققهم من المجرمين، وهذا المعنى إنما يستقيم إذا قلنا: إن أفعال العباد إليهم فيها الإيجاد والإعدام والإقدام والإحجام، وإنهم على الصفة التي هي شرط صحة التكليف وحسنه، وهي التمكنُ من الترك والفعل، والعقلُ الكامل الذي يميز به الخطاب بين الجد منه والهزل، أما لو كانوا بمثابة الطفل في حِجر أمه تنقله أينما أرادت، وتقلبه كيفما شاءت، أو كالسطيحة الملقاة على سطيحة الأرض، لا تحرك له إلا بتحريك وليه، ولا انتقال له عن موضعه إلا بتنقيل متوليه- لم يكن لإرسال الرسل بالكتب، والتحريض فيها على الاتباع، والزجر عن المخالفة والامتناع- لم يكن لذلك معنى، بل بطلانه معلوم، إن لم يكن بديهياً فقياساً على هذا الطفل والسطيحة وإن فرضناه عاقلاً، فإن بطلان إرسال الرسل والكتب إليهما بجميع التكاليف أو بشيء منها غير العقليات في حق السطيحة العاقل معلوم ضرورة لا

يدفعه إلا من خرج عن دائرة العقلاء، ولا ينكره إلا من انخرط مع أهل العناد الخذلاء، ولا علة لذلك إلا أن كلاً من الطفل والسطيحة لا فعل لهما يتوجه طلبه منهما البتة، وما يتعلق بهما من مصالحهما من الأكل والشرب واللباس وترك ما يضرهم فهو موكول إلى المتولي عليهما والقائم بأمورهما، فيتوجه طلب ذلك وإلزامه المتولي، وقد كان عند الخصم جميع المكلفين بهذه المثابة، لا فعل لأحد منهم يتعلق بمصالحه الدينية أو الدنيوية، أو يعود إلى المضار عليه والمفاسد في دينه أو دنياه- إلا وذلك الفعل من الله تعالى، وإذا كان الأمر كذلك فالاستدلال من الكتاب أو غيره على أن أفعال العباد من الله تعالى لا حاجة إليه؛ لأن الاستدلال من جملة الأفعال المخلوقة، فإن حصل فذاك، وإن لم يحصل فلا لزوم على المكلف في تحصيله، ولا ذم عليه في الإعراض عن القرآن ودليله؛ فينتج عدم وجوب النظر شرعاً بعد أن صرحوا بانتفائه عقلاً، ويلزم تصويب الكفار في إعراضهم عن النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى حق معرفته، وعن النظر في صحة دعوة الأنبياء النبوة، وذلك كفر؛ فيلزم تصويب الكافر في كفره.

لا يقال: هذا الكلام إنما هو إلزام عقلي، فكيف قلتم إنه ينتج منه عدم وجوب النظر شرعاً مع أن الوجوب الشرعي بمعزل عن ذلك؛ لأن مستنده الأوامر الصريحة كقوله تعالى: ﴿قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس١٠١] فلا يصح أن تجعلوا هذا الكلام ناتجاً عن عدم وجوب النظر شرعاً، وتلزموا خصمكم القول به وإن كان قد نفى وجوبه عقلاً.

لأنا نقول: محصلُ هذا الكلام الذي مر ذكره إلزامُهم ألاَّ يستدلوا بالكتاب ما داموا قائلين بالجبر، ويلزم من منع الاستدلال بالدليل منع دلالة الدليل؛ فلا يحصل الوجوب الشرعي حينئذ للنظر ولا لغيره من جميع ما وجب شرعاً، وهذا هو الوجه الأول من الوجوه التي يرمى بها في وجه العدو عند استدلاله بالسمع حتى يفيء إلى أمر الله، ويرجع إلى الإذعان والتصديق بعدله وحكمته، ويتوب

إلى الله تعالى من نسبة القبائح إليه، ويستغفر الله من الافتراء عليه.

الوجه الثاني: أن القرآن كما ذكرنا في صدر الوجه الأول أنه هدىً وشفاء ورحمة، فَهو لاشك -لكونه هدىً وشفاءً ورحمة- يَكونُ نعمةً من الله تعالى على المكلف، ولا يصح أن يكونَ نعمةً إلا باعتبار أنه تعالى أحدثه وخلقه، وجَعَلَ فيه الإرشاد إلى معرفة مَا أمر الله به، ومعرفة ما نهى عنه، وهذا كما لزم المجبرة بطلانه من جهة خلق الأفعال كما مر تقريره- فهو يلزمهم بطلانه من جهة قولهم: إن القرآن قديم؛ لأنه إذا كان قديماً لم يصح القول بأنه من عند الله؛ لأن القديم ليس من عند أحد؛ لأنه موجود بنفسه بما لا ابتداء لوجوده، فصار نسبتُه إلى الله تعالى، والقولُ بأنه من عنده مجردَ عبارة لا دليل عليها، بل قام الدليل -في زعم المخالف- على بطلانها، فيبطل الاحتجاج بجميع أوامره ونواهيه وجميع دلائله؛ لأنها ليست من عند الله إذا كانت قديمة بذاتها، موجودة دائمة بما ليس له ابتداء ولا انتهاء، مستغنية عن الله تعالى أن يوجدَ كلماتها، أو يُحكِم آياتها؛ لأن هذا كله شأن القديم، فحيث قد قال المخالف بقدم القرآن فقد سد على نفسه الباب، وضرب بينه وبين الاستدلال به كثيف الحجاب.

الوجه الثالث: أن الكلام من حيث هو لا يصح الاستدلال به إلا لمن قطع بأن المتكلم به صادق حكيم لا يكذب، وهذا وإن قال به المجبرة في اللفظ فإنهم يقولون بما يقتضي نفيه في المعنى؛ لأنهم قالوا: ما من كذب وقع في الخارج إلا وهو تعالى فاعله ومريده وخالقه ومدبره، وكذلك الحكمة ينفونها في جميع أفعاله إلا الأقل منهم؛ وحينئذ فقولهم: إن الله تعالى صادق حكيم لا يكذب إنما هو في الظاهر فقط، فأما في الباطن فهو بخلافه تعالى الله عن ذلك. لا يقال: هذا لا يرد علينا في الاستدلال بالكتاب أو السنة؛ لأنا وإن قلنا: إنه فاعل الكذب وخالقه ومُريده فإنما نعني بذلك الكذب الذي ورد على ألسنة الكذابين، كفرعون والنمرود وهامان وغيرهم من جميع الكفار والكهنة والسحرة وسائر كذب الكفر، وكذلك كذب الفسق من سب المؤمن وقذفه، ويمين الغموس وغير ذلك مما هو بخلق الله تعالى في

العبد، فالإلزام ساقط بالنظر إلى ما أخبر به تعالى في الكتب المنـزلة وعلى ألسنة أنبيائه المرسلة؛ لا نقول: إذا جاز عندكم أن يفعل ويخلق هذا الكذب كله على كثرة أنواعه المذكورة وغيرها، ومن كل نوع ما لا ينحصر إلا له عز وجل- فليجز أن يفعل ويخلق ما هو أقل عدداً وأيسر أمدا؛ لأن الجمل الإخبارية في الكتب المنـزلة وعلى ألسنة الأنبياء المرسلة قليلة جداً بالنظر إلى ما ذكر من أنواع الكذب وغير ما ذكر مع طول أمده وتتابع وجوده، ألا ترى أن كل نبي يبعث رسولاً إلى قوم فإن المكذبين له أكثر من المصدقين على أن المصدقين أكثر عدداً من آي الكتاب، والجمل الإخبارية ليست إلا البعض من آياته.

لا يقال: إن كلماته التي أحاط بها علمه تعالى -وإليها الإشارة بقوله: ﴿لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ [الكهف١٠٩]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان٢٧]- تزيد على ما ذكرتم من أنواع الكذب زيادة لا يسعها إلا علمه تعالى، وكلها صدق، والحكم للأكثر.

لأنا نقول: كلامنا فيما وصل إلينا من الكلمات التي اشتملت عليها كتبه وبلغتنا رسله، وهو قياس تجويز الكذب فيها على ما قد علم وقوعه عند الخصم على ألسنة الخلق؛ فيحصل التجويز قياساً على الوقوع من باب الأولى، وحينئذ فلا يحصل القطع بصدق ما ورد من السمع على مذهب الخصم.

وبعد، فقوله: في الكلمات التي أحاط بها علمه تعالى، وكلها صدق، والحكم للأكثر- إنما يستقيم القول بأن كلها صدق على القول بالعدل، فأما على القول بالجبر فلا يتأتى ذلك؛ لأنه تعالى غير منهي عن الكذب، وإذا كان غير منهي عنه لم يفترق الحال بين قليله وكثيره، فلا سبيل لهم إلى القطع بأن تلك الكلمات بعضها صدق فضلاً عن كلها. وكذلك قوله: والحكم للأكثر- لا يسلم خصوصاً في الأخبار ونحوها، فإنه متى علم الكذب من المتكلم لم يوثق بخبره

ولو علمنا صدقه في أكثر مما أخبر عنه كاذباً، ما لم يعلم توبته أو كان يسيراً على جهة السهو والخطأ أو الإكراه أو نحوه مما جوزه الشرع وإلا فلا، وعليه قوله:

وَمَــنْ يَــكُ كَــذَّاباً فــإِنَّ جَــزَاءَهُ ... إذا ما أَتَى بالصـدقِ أَنْ لا يُصَـدَّقَا

الوجه الرابع: أن الخبر إذا كان بواسطة مبلغ فلا يصح الاستدلال به إلا مع العلم بصدق المبلغ له، وهم الرسل إلى الخلق، وهذا وإن قال به أهل الجبر فهم لا يتمكنون من نصب أدلته المقتضية القطع بعدم تجويز الكذب من الرسل عليهم السلام؛ لأن أصول المجبرة تقتضي جواز الكذب على الأنبياء في كل ما أخبروا به؛ لأنهم لما عللوا قبح الأفعال بالنهي عنها، والله تعالى غير منهي عن شيء- كان لا يمتنع أن يوحي إلى من يعلم منه أنه سيكذب في جميع ما أمره بتبليغه، فلا ينتج القطع حينئذ بصدق المبلغ؛ لأنه إنما نتج القطع بصدق المبلغ؛ عند أهل العدل لمكان الحكمة من أن الحكيم لا يرسل من لا يأتمنه، فكيف بمن يعلم أنه سيكذب في جميع ما أمره بتبليغه، فصح لأهل العدل القطع بصدق الأنبياء عليهم السلام وعصمتهم عن الكذب دون أهل الجبر، فهو قول منهم لا مقتضى له، بل ولا أمارة يحصل معها ظن الصدق، بل أصولهم الكاسدة وعقائدهم الفاسدة اقتضت تجويز نقيض الصدق على الرسول والمرسِل، تعالى الله وحاشا أنبياءه عليهم السلام عن ذلك.

لا يقال: هذا لا يرد؛ لأن الكذب يقبح من النبي لأنه منهي عنه، ولأنه يقدح في عدالته، وقد انعقد الإجماع على عدالة الأنبياء عليهم السلام؛ فلا يتأتى وقوع الكذب من النبي.

لأنا نقول: نعم إن الأمر كما ذكرت أن الكذب يقبح من النبي لأنه منهي عنه ويقدح في عدالته، ولكنا ألزمناك على قود مذهبك النكيث واعتقادك الخبيث أنه يصح ولا يمتنع من الله تعالى أن يوحي إلى من علم من حاله أنه سيكذب عليه تعالى فيما أمره بتبليغه، وأما أنه قد انعقد الإجماع على عدالة الأنبياء عليهم السلام فحجية الإجماع متفرعة على صحة السمع، فلا معنى له فيما نحن بصدده؛ لأنكم

مطالبون بتصحيح أصله الذي تفرع ثبوت حجيته عليه، على أنا نستظهر بالإجماع على إثبات مذهبنا بأن نركب الدليل على مسلك لا يسلكه المجبر القَدَرِي، ولا يتأتى لذلك الأَفَّاك المفتري، وهو أن نقول: إن الإجماع على عدالة الرسل عليهم السلام يستلزم عدالة المرسِل لهم؛ فيكون من باب الاستدلال بثبوت التابع على ثبوت المتبوع، ويكون هذا كقولهم: كرامات الأولياء معجزات للأنبياء، واستلزام عدالة المرسِل لا تتأتى على القول بالجبر؛ لأنه يقال: لو صح أن يخلق الكذب لصح أن يرسل الكاذبين، لكنه قد انعقد الإجماع على صدق الرسل، وهو في منـزلة قولك: لكنه لا يرسل الكاذبين بالإجماع، فيجب أن لا يفعل الكذب من باب الأولى؛ لأن المرسِل لن يعلم من حاله أنه سيكذب دون الأمر بالكذب في القبح، والآمر به دون فاعله في القبح، ومن ثم يقال: ليس على الآمر مع وجود المباشر، وعندهم أن الله تعالى خالق كل كذب؛ فلزم أن لا وثوق بما أخبر به سبحانه على أَلسِنَةِ الرسل، وهذا واضح.

لا يقال: هذا من باب الاستدلال على ثبوت الأصل بثبوت الفرع، وهو ممنوع.

لأنا نقول: إنما يكون ممنوعاً إذا لم يعلم حكم الفرع إلا من جهة ثبوت حكم الأصل؛ لاستلزام التوقف، وليس هذا منه؛ لأنا أثبتنا حكم الفرع بالإجماع لا بتفرعه على الأصل المطلوب إثباته، ثم استدللنا بثبوت الفرع المعلوم لدينا ثبوته بالإجماع على إثبات الأصل الذي وقع فيه النـزاع، فيكون كما قيل: كرامات الأولياء معجزات للأنبياء، يعنون الكرامات التي علمت بمشاهدة أو تواتر، لا إذا كان لا طريق إلى العلم بها إلا مجرد خبر النبي المطلوب إثبات نبوته بمجردها فقط، وهذا واضح لمن تأمله، إلا أنه على سبيل الاستظهار؛ لتوقف ثبوت حجية الإجماع على صدق المبلغ دليلها، لكنا قد أثبتناه بدليل ثبوت العدل من أنه لا يصح من الحكيم أن يرسل من لا يؤمن منه الكذب، وليس هذا من مقول

الخصم، فلا يصح له التمسك بالإجماع لهذه المسألة وإن صح لنا، فتأمل.

الوجه الخامس: أن آيات الكتاب العزيز كما قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران٧]، فاقتضت الآية أن المتشابه لا يجوز اتباع ظاهره، بل يجب أن يُؤَوَّل على وجه يطابق المحكم إذا أرجع إليه، وقد جعل الله المحكم كالأم للمتشابه، أي: مرجعاً يُرد إليه، والمعلوم أن أهل الجبر إنما أخذوا ما ذهبوا إليه من أن أفعال العباد من الله لا منهم من المتشابه، وأنهم رفضوا المحكم وراء ظهورهم، وحرفوه عن مواضعه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾ [المؤمنون٦٣]، فهذا محكم؛ إذ لا يعقل له معنى غير ظاهره، وهو أن الكفار المسوقة الآية في شأنهم لهم أعمال غير ما قد نعاه عليهم وقبحه منهم، وقال: ﴿هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾، فلو لم تكن من فعلهم لكذبت الآية، فرفضوا هذه الآية الصريحة في أن الأعمال هي لهم وأنهم لها عاملون، وأخذوا بالمتشابه وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات٩٦]، فجعلوا «ما» مصدرية، وجعلوا التقدير: والله خلقكم وعملكم، مع أن لفظة «ما» قد جاءت في لغة العرب لعشرة معانٍ يجمعها قوله:

مَعَانٍ لِمَا عَشْرٌ أَتَتْ في كلامِهِم ... جميعاً فَخُذْهَا أَيُّهَا الْمُتَعَلِّم

سَتَفْهَمُ شَرْطَ الوصلِ صِفْهَا وَصِفْ بِهَا ... بِكَفٍّ ونَفْيٍ مَصْدَراً زِدْ لِتَفْهَم

فحملهم لـ«ما» على أنها مصدرية من بين جميع المعاني المذكورة اتباعٌ للمتشابه؛ لأن حقيقته: ما احتمل معنيين فأكثر لم يعلم المراد منها إلا بدليل، أو يقال: المحكم ما اتضح معناه، والمتشابه بخلافه، وهو ما لم يتضح معناه، فالحد متحد. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة٢٠٥]، ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر٧]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر٣١]، ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ

سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء٣٨]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد٢٨]، كل هذه الآيات مصرحة أنه لا يريد المعاصي بل يكرهها ويسخطها، وأنها أعمالهم، فرفضوا ذلك كله، وجعلوه من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، مع أنه كما تراه واضح المعنى ثابت المبنى، يفهمه كل من سمعته أذنه، واتبعوا المتشابه نحو: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان٣٠]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾ [البقرة٢٥٣]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة١٣]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس٩٩]؛ لأن هذه الآيات إذا حملت على ظواهرها لم يعقل المعنى المراد؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾ محذوف مفعول المشيئة، وكذلك ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾ لم يذكر مفعوله، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ كلها محذوف مفعول المشيئة منهم ومنه تعالى، ومع كونه محذوفاً لم يصح أن يقدر على حسب ما قدروه لتطابق الآيات مذهبهم بأن المعنى لو شاء الله الإيمان، وإن سلمناه على التنـزل فما المانع من أن المراد لو شاء الله الإيمان كرهاً لفعل أو لما أشركوا؟ يدل عليه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس٩٩]، فثبت بهذه الآيات وأمثالها أنهم اتبعوا المتشابه المحتمل، ورفضوا المحكم الذي لا يحتمل التأويل، وذلك لا يجوز؛ لأنه سمة الذين في قلوبهم زيغ كما نطقت به الآية الكريمة.

الوجه السادس: أنهم ذهبوا إلى أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، وأن الراسخون في العلم لا يعلمون تأويله، وهذا وإن قال به بعض السلف الصالح فإنهم عملوا بموجب هذا القول، ولم يأخذوا بالمتشابه، ولا دانوا بجبر ولا تشبيه ولا إرجاء، ولا غير ذلك من العقائد الردية والمقالات الكفرية، كما سيأتي في نقل شيء من كلامهم الذي يدل على أنهم كانوا -رحمهم الله تعالى- على حسب

ما ذكرنا، بخلاف هؤلاء القوم، فإنهم قالوا بذلك، ولم يَقِفُوا عند حده ولا دانوا بموجبه، بل تركوا العمل به وعملوا بخلافه، واتبعوا ظواهر المتشابهات من الآيات الكريمة، واعتمدوا الشواذ من روايات الأحاديث الضعيفة، وأسانيد أهل الابتداع وأعوان الظلمة، ورجحوها على صرائح الآيات المحكمة، والأحاديث المعلومة برواية الموالف والمخالف، وما ظنك بقوم عدلوا عن سفينة نوح، وتركوا الدخول من باب حطة وباب السلم المفتوح، قرناء الكتاب وحجج الله على جميع خلقه إلى يوم الحساب.

فهذا ما نوجهه ونقدمه في وجوه القوم عند إرادتهم الاستدلال بالسمع على سبيل الإجمال، ثم نأخذ بعدهم في تتبع شبههم السمعية، ونبطلها شبهة شبهة على سبيل التفصيل، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيْلَ﴾.

قالوا: قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء٧٣] ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [القصص٤١] ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة١٢٨] ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ [إبراهيم٤٠].

قلنا: الجعل: الوصف، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف١٩] ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾ [النحل٥٧]، فيَحتمل في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾، أي: وفقْنَاهم لما فيه الصلاح والفلاح، وهو تعلم العلم النافع ومكارم الأخلاق، حتى صاروا أئمة يقتدى بهم في الدين، ويَحتمل نَصبْنَاهم ووليناهم وجعلنا الأمر إليهم، وسميناهم وحكمنا لهم بالأمانة؛ لَمَّا كانوا صابرين على تحمل أثقالها والقيام بواجباتها، ومعنى ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ أي: سَميناهم وحكمنا عليهم، أو نُزِّل التمكين والإمهال بمنـزلة الجعل؛ لمشابهته له في عدم الإلجاء إلى الترك، وفي قول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي﴾ أي: وفقني أو احكم لي وسمني بأني مقيم

الصلاة؛ لأن ذلك شائع كثير، كما قال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [التوبة٤٠]، وتقول: جعلتُ كلامَ زيد صحيحاً، أي: دَلَّلتُ وبينت على صحته، فالجعلُ وإن ورد بمعنى الخلق كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام١] فقد ورد لمعان أُخر[1] كما ذكر، فيكون من المتشابه الذي يجب حمله على ما يوافق المحكم كما ذكر، ويقال للمخالف: أتزعمُ أن الجعلَ لا يأتي إلا بمعنى الخلق أم تسلم أنه مشترك ؟ إن قلت بالأول لم يستقم لك في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾، وإن قلت بالثاني بطل الاستدلال؛ لأن المشترك من المتشابه، وعندكم لا يعلم تأويله إلا الله.

قالوا: قال الله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾ [البقرة٢٥٠].

قلنا: لا بد من ترك ظاهرها؛ لأن الإفراغ إنما يعقل في الأجسام، وأكثر وقوعه في المائعات دون الصَّبْر ونحوه من سائر المعاني فإن الإفراغ فيه مجاز، كناية عن التوفيق والتسديد والمعونة بما معه يصبرون وتثبت أقدامهم عند لقاء عدوهم حتى لا يفروا، مبالغة وتمثيلاً، كأن قد أذيب الصبر وأفرغ على الأقدام فلزمت مصافها، وهذا من أبلغ الكلام وأفصحه، على أنه إنما هو دعاء، والدعاء لا يستلزم الوقوع.

قالوا: قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد١٥] فصرح بأنه يكره على الطاعة، وفي ذلك ما نريد.

قلنا: لا بد من ترك ظاهرها؛ لاقتضائه أن جميع ما خلق الله في السماوات والأرض يسجدُ هذا السجود الحقيقي الشرعي، ومعلوم أن ذلك لا يتأتّى من الجمادات والبهائم ونحوها، ولأن المعلوم أن أكثر أهل الأرض كفار لم يفعلوا

---

(١) في (أ): آخرات.

هذا السجود طوعاً ولا كرهاً، وإذا بطل هذا المعنى وجب تأويل الآية على وجهٍ يصح، وهو أنه تعالى أرادَ بذلك الانقياد والإذعان لِمَا يحدثه فيهم ويفعله من الخلق والمرض والإحياء والإماتة بهم، وعَبَّر عنه بالسجود كما حَكى عن إِخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ [يوسف١٠٠]، أي: منقادين مذعنين داخلين تحت أمره، وكما قال الشاعر:

.... تَـرَى أَلاَ كَمْ فيها سُـجَّداً للحَـوافِرِ

قالوا: قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

وقد مَرَّت الإشارة إلى هذه الآية ولم يُبين المعنى المراد منها، وإذا أردنا بيان المعنى المراد قلنا: المعنى خلقَكم وخلقَ ما تعملونَه أصناماً، وهي الحجارة والأخشاب ونحوهما؛ لأنه لو أراد ما ذكرتم لناقض التوبيخَ وإسناد النحت إليهم المذكورَين في أول الآية بقوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات٩٥].

قالوا: قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة٢٩]، ومن جملة ما في الأرض الظلم والفساد.

قلنا: إنه قال: ﴿خَلَقَ لَكُمْ﴾ والظلم والفساد علينا لا لنا، فلم تتناولهما الآية. وأسخف من هذا الاستدلال ما استدلَّ به الرازي في مفاتيح الغيب بقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [التغابن١]، ومن جملة ما في السماوات وما في الأرض الظلم والكفر وسائر أفعال العباد، ولو أنصفَ لَعلم ألاَّ دلالة في الآية؛ لأنها إنما تدل على مطلوبه -إن سلم دلالة عموم- لو لم يوجد المخصص عقلاً ولا سمعاً، فكيف[1] وقد اعتضدا عليه، أما العقل فبما علم من الأدلة السابقة من توقفها على قصدنا وداعينا، وحسن الأمر والنهي ونحوهما بها، وأما السمع فقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾،

(١) في (ب): كيف.

﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت٤٠]، إلى غير ذلك من الآيات.
والمعنى في ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ أنه خلق كل ما يصح الانتفاع به مما في الأرض من الثمار والأشجار والأنهار ونحو ذلك؛ لأنه ساق الآية مساق الامتنان، ولا امتنان على الإنسان في خلق الظلم والفساد عليه، دل الامتنان في عدم إيصال ذلك إليه، وقوله: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ يريد من الأجسام الحيوانات والجمادات، والأعراض الضروريات، كالروائح والطعوم والألوان وغير ذلك، لا نحو أفعال العباد فهي خارجة عن ذلك، يدل عليه قوله: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة٢٨٤]، فلو أراد إدخال أفعال العباد في ذلك لما صح هذا التهديد، ولا استقام ذلك الإسناد[1] والوعيد.

قالوا: قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [يونس٢٢] فنص على أنه تعالى فاعل التسيير.

قلنا: أما السير في البحر فلا كلام فيه؛ لأن السفن تسير بهبوب الريح أو نحوها كالسفن التي تسير على وقيد النار في زماننا هذا؛ لأن ذلك فعله تعالى بلا ريب. وأما السير في البر فإنما أضافه إلى نفسه سبحانه لأنه من حيث إنه أقدرهم عليه ومكنهم منه بخلق ما يحمل أثقالهم عليه من الأنعام والآلة، وإزالة الموانع والتعويقات، فصح إسناده إليه بهذا المعنى، لا بمعنى أنه يفعله فيهم حقيقة، وإلا لما صح أن يأمرهم به ويحضهم عليه للتفكر، وينهاهم عن المشي مرحا[2].

قالوا: قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [النساء٨٣].

---

(١) في(ب): الاستلام.
(٢) نشير إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الروم٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الإسراء٣٧]. (من خطه رحمه الله).

قلنا: ما أنكرتم أن ذلك الفضل هو إرسال الرسل وإيضاح السبل والتوفيق، ومعلوم أنه لولا ذلك لما عرفت الشرائع والأحكام، ولا اجتنب الحرام، فيكونون موافقين للشيطان في ارتكاب المحرمات والإخلال بالواجبات، فمن أين لكم أن المراد: لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ بخلق الإيمان فيكم؟ ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أبداً﴾ [النور٢١].

قالوا: قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ [الكهف٢٨].

قلنا: المعنى حَكَمنا على قلبه بالغفلة، أو وجدنا[١] قلبه غافلاً، ويستعمل الغفْل في الطريق الذي لا منار له، وفي القِدْح الذي لا نصيب له، وفي الشيء الذي لا سمة له، يقال: أغفل أبله، إذا لم يسمها، والإغفال: الترك، يقال: أغفل الموصي ذكر الدين الذي عليه، أي: ترك ذكره. على أن المصدر -وهو قوله: ﴿ذِكْرِنَا﴾- مضاف يحتمل أنه من باب الإضافة إلى الفاعل، فالمعنى تركنا ذكره لدينا مع من نذكره من المؤمنين، أو من باب الإضافة إلى المفعول كما هو مطلب الخصم، فلا يسلم لزوم خلق الغفلة؛ لأنها من باب العدم، فلا تحتاج إلى خلق، ومع أن الذكر يأتي تارة بمقابل الغفلة فلا معنى له[٢] هاهنا، وتارة بمعنى ذكر الثناء والمدح، وتارة بمعنى الشرف والفضل ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف٤٤]، وتارة بمعنى التذكر ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر١٧]، ويطلق اسماً للقرآن ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾ [النحل٤٤]، وتارة على الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ﴿ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ﴾ [الطلاق١١]، وإذا كان الأمر كما ذكر من تعدد معاني الذكر ومعاني الغُفْل والإغفال بطل الاستدلال عند الخصم؛ لأن ذلك من المتشابه، ولا يعلمه إلا الله.

قالوا: قال تعالى حاكياً لحال الكفار: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ

---

(١) أي: علمنا.

(٢) أي: لأنه يصير التقدير: تركنا ذكره. (من خطه رَحِمَهُ اللَّهُ).

عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ [النساء٧٨]، ثم رد عليهم بقوله: ﴿قُل كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾.

قلنا: لم يرد هاهنا بالحسنة والسيئة الطاعة والمعصية؛ إذ لو أرادهما لنقضه بقوله بعدها: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء٧٩] وإذاً لما كان لقوله: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء٧٨]، معنىً، وإنما أراد بالحسنة ما يستحسنه ويستحليه الطبع من الخصب والرخاء، وسعة الأرزاق، وكثرة الأمطار، وصلاح الثمار، وصحة الأبدان، وصلاح الأولاد والبهائم، وإدرار الضرع، ويناع الزرع، وأراد بالسيئة أضداد هذه المذكورة، وهي ما يسُوء الطباع وتستنفره من القحط والشدة، وتضييق الأرزاق، وقلة الأمطار واجتياح الثمار، ومرض الأبدان، وموت الأولاد والبهائم، وشحة الضرع، وعدم نبات الزرع، فإن حصل لهم الضرب الأول المسمى بالحسنة أقروا أنه من الله، وأن الفضل في ذلك له، وإن حصل الضرب الثاني المسمى بالسيئة نسبوه إلى الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من باب التشاؤم والتطير، حيث كانوا يقولون: هذا من شؤم محمد وأصحابه، كما كان من قوم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث حكى الله عنهم: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾ [الأعراف١٣١]، فرد عليهم بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، يعني النعمة والبلية بالخصب والقحط والشدة والرخاء وسائر ما ذكر من عند الله، ولا نزاع في ذلك، وهو حسن وحكمة وصواب؛ لأن النعمة واقعة على سبيل التفضل والتكرم والرحمة، وذلك حسن بلا ريب، والبلية واقعة بسبب ما سبق من المعاصي والذنوب، كما بينه بقوله: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾، يعني تفضلاً وتكرماً، لا عن استحقاق سابق ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، أي: فسببه من نفسك، وهو المعاصي والذنوب، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم٤١]، أراد بالفساد نقائص

الثمار واجتياحها ونحو ذلك بسبب كسب الذنوب، ثم قال معللاً حسن تلك النقائص والاجتياح: ﴿لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِى عَمِلُوا﴾، وليكون فيه ارتداعهم وانزجارهم؛ ليتوبوا ويرجعوا إلى الله. ويصح في هذه الآية معنى آخر، وهو أن المراد بالفساد تغلب الظلمة وولاة الجور، وهو من جهتهم، وليس من الله تعالى إلا التمكين منه لا غير، مع أنه نهاهم عنه وزجرهم وتوعدهم على نفس الفساد، ثم علل التمكين للظلمة بقوله: ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى النَّاسِ﴾، وهم الرعية من المعاصي ومخالفة الأئمة الهادين؛ ليذيق الرعية بعض الذي عملوا، ولعلهم يرجعون إلى طاعة الله وطاعة ولاة الأمر المحقين، وهذا أمر حسن وتأديب من الله تعالى، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُوَلِّى بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام١٢٩]،وقوله تعالى: ﴿وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام٦٥].

قالوا: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال١٧]، فأخبر تعالى أنه هو الذي رمى.

قلنا: المعنى: وما أصبت إذ رميت ولكن الله أصاب؛ بأن أوصل التراب الذي رمى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى أعين الكفار؛ لأن القصة أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخذ حفنة من التراب فرمى بها وقال: ((شاهت الوجوه)) فتفرقت في الهواء بإذن الله، وبلغت إلى حد لا تبلغه رمية البشر في العادة، ووصلت إلى أعين المشركين، حتى روى في الكشاف: أنه لم يبق مشرك إلا اشتغل بعينه، وانهزموا وتبعهم المسلمون يقتلونهم ويأسرونهم؛ فلذلك قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال١٧]، ولو أراد ما ذكره المخالف لتناقض معنى الآية، حيث يثبت الرمي للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وينسب إليه عين ما نفاه أولاً بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾.

قالوا: قال تعالى: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران١٥٢].

قلنا: ليس في الآية أن الصرف هو الهزيمة[1] التي نهاهم الله عنها، ويجوز أن يكون المراد به التخلية بينهم وبين الكفار، وإزالة النصر ووقوع الفشل بسبب التنازع وعدم طاعة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بما أمرهم به من الثبوت على المواطن التي ألزمهم القيام والثبات فيها، وفي الآية وجوه غير ذلك، والغرض الاختصار.

قالوا: قال تعالى: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم٣٥].

قلنا: المعنى اعصمني بالتوفيق والهداية إلى الأدلة الدالة على قبح عبادة الأصنام، حتى تُبغض إليَّ عبادتها فأجتنبها، فهو من تسمية الشيء باسم ما يتسبب عنه، ونحو ذلك كثير، كقوله: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات٧]، أي: فعل فيكم من الألطاف والتوفيقات ونصب الأدلة ما عنده تكرهون الكفر والفسوق والعصيان، وبعد، فقد قال بعدها: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم٣٦]، فلو حمل الكلام على ظاهره لتناقض؛ لأن الإضلال إذا أسند إلى الأصنام بطل أن يكون من الله تعالى، وفي ذلك نقض الجملة المحتج بها. وشبههم كثيرة، من أرادها فعليه بالبسائط، وقد ذكر القرشي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى والإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ في الغايات شطراً منها.

(١) في(ب): العزيمة.

[فصل]: في الكلام في أن الله عز وجل لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله

وتسمى هذه المسألة مسألة المجازاة، وهي أن الله تعالى يجازي كل نفس بما أسلفت. والكلام في هذه المسألة في طرفين:

أحدهما: في الجواز.

والثاني: في الوقوع.

أما الطرف الأول: فالخلاف فيه لأهل الجبر بأجمعهم، فقالوا: إنه يجوز أن يعذب المؤمنين من الأنبياء والأولياء والأصفياء بذنوب الكفار من الفراعنة والمشركين والأشقياء؛ لأنه غير منهي ولا يقبح منه قبيح.

وأما الطرف الثاني: فذهبت الحشوية منهم إلى أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم.

والذي عليه أهل العدل قاطبة: أنه لا يجوز ولا يقع شيء من ذلك.

قال عليه السلام: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد: **(أربك يعذب أحداً بغير ذنبه؟)** أو يثيبه بغير عمله؟ **(فقل: لا، بل لا يعذب أحداً إلا بذنبه)** ولا يثيبه إلا بعمله، وإنما تكلم المؤلف عليه السلام في العقاب[1] دون الثواب إيثاراً للاختصار، واستكفاءً بذكر أحد الطرفين عن الأخر[2]، وملاحظة لتنـزيه الله تعالى عن فعل الظلم والجور، بخلاف مسألة الإثابة لمن لا يستحق الثواب، فغايته تعظيم من لا يستحق التعظيم، وهو وإن كان قبيحاً عقلاً فهو دون تعذيب من لا يستحق العقاب في القبح؛ لما فيه من الظلم والجور والإهانة لمن لا يستحقها. ولا بد من الإشارة إلى الفرق بين الإثابة والتفضل؛ لأن التفضل لا يستقبح عقلاً، بل

---

(١) في (أ): على العقاب.

(٢) في (أ): وإثاراً وملاحظة.

يحسن؛ لما فيه من التكرم والإحسان، دون إثابة من لا يستحق الثواب فهو قبيح؛ لما فيه من تعظيم من لا يستحق التعظيم، وحاصل الكلام في ذلك أن المنافع المفعولة من جهة فاعلها إلى الغير على ثلاثة أضرب:

معنى الثواب:

أحدها: الثواب، وهو المنافع المفعولة على سبيل الاستحقاق مقرونة بالإجلال والتعظيم على ما سبق ممن فُعلت له من الأعمال الصالحات إلى من كافاه عليها بفعله تلك المنافع. ومثالها في الشاهد ما يفعل من الهدية والثناء والإجلال لمن قدم الإحسان، فإن ذلك مستحق، ولا يستحقه إلا من قدم الإحسان؛ ومن ثمة قبحت عبادةُ الأصنام، وقيامُ الملك في وجه الجازر إجلالاً وتعظيماً له، وقبح تعظيم الأجانب والأباعد والأعداء كتعظيم الوالدين والأقرباء والأصدقاء، وهذا دليل هذه المسألة، فلا يحتاج إلى إعادته.

معنى التفضل:

وثانيها: التفضل، وهو المنافع المفعولة لا على سبيل الاستحقاق والتجليل والتعظيم، كما يعطيه الغني السائل المحتاج، فإن ذلك حسن لما فيه من سد فاقة المحتاج، ومكارم الأخلاق والإحسان واكتساب المروءة والألفة بين الخلق، ما لم تقارنه مفسدة من إيناس الظالم والإغراء على المعاصي، كما أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ﴾ [النساء٥]، وبقوله: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى٢٧].

إن قيل: يلزم على ما ذكرتم من حسن التفضل عند عدم المفسدة أن يصح أن يتفضل الله على الكفار والفساق بدخول الجنة، فتبطل المسألة المقررة.

قلنا: لا يسلم حسن التفضل عليهم بما ذكرتم؛ لما فيه من المفسدةِ وعدمِ التناصف، واقتضاءِ تكذيب الرسل فيما جاءوا به من أن مصير كل كافر إلى النار،

وعلم ذلك من دين كل نبي ضرورة، فَلَئِن ارتفعت مفسدة البغي في الأرض من حيث إنهم قد صاروا في دار الآخرة ملجئين إلى تركه ما ارتفعت هذه المفسدة التي هي أعظم منها، وهي استلزام تكذيب الرسل، ولأن إهانتهم بالعذاب والنكال مستحق لله تعالى بمقابل ما عصوه وجحدوه وكذبوا رسله، ومستحق لأوليائه بمقابل ما ظلموهم وجحدوهم ولاية الله، وقتلوهم وشردوهم وأخذوا أموالهم وأخرجوهم من ديارهم، فَلِئَنْ صح أن يسقط الله الحق الذي له عز وجل فيما أساؤوا إليه -لكونه غنياً عن تعذيبهم- ما صح أن يسقط الحق الذي لأوليائه؛ لأن التناصف واجب عقلاً وإلا قدح في العدل والحكمة، فلو صح ذلك لاستوى الولي والعدو، والنبي والمتنبي، وقد قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص٢٨]، وقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ۝٣٦﴾ [القلم] وفي قوله: ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ أكبر دليل على بطلان صحة أن يتفضل على الكفار والفساق بدخول الجنة، وإنما يصح أن يتفضل عليهم بما لا مفسدة فيه من منافع الدنيا، ونَدَبَ إلى الإحسان إليهم بما لا مفسدة فيه مما يقتضي تآلفهم واستجذاب قلوبهم إلى حب الإيمان، فقال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة٨].

معنى الأعواض:

وثالثها: الأعواض، وهي المنافع المستحقة لا على وجه الإجلال والتعظيم، بل بمقابلة ما يقع من الآلام والأمراض والأسقام والغموم. ومثالها في الشاهد: أروش الجنايات، وسيأتي الكلام على ذلك مفصلاً في محله إن شاء الله تعالى.

الأدلة على أنه لا يجوز تعذيب من لا يستحق وإثابة من لا يستحق

إذا عرفت ذلك علمت أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح؛ لما ذكرنا من قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم، واستلزام تكذيب الرسل فيما جاءوا به وعلم من دين كل نبي ضرورة، واستلزام عدم إنصاف أولياء الله تعالى من أعدائه، واستلزام التسوية بينهم. وأما الدلالة على بطلان القول بجواز العقاب لمن لا يستحق فلأَن فيه أيضاً التسوية بين الولي والعدو حيث صح أن يعذبه كما يعذب العدو، ولأن فيه عدم الانتصاف للمظلوم من ظالمه حيث صح إدخاله النار وتعذيبه معه.

فإن قيل: يدفع هذا بأن يزاد في عقاب العدو والظالم.

قلنا: وهذا لا يكفي في دفع ما يقدح في العدل والحكمة مهما كان ذو الأخف ممن لا يستحق؛ **(لأن)** ذلك **(عقاب من لا ذنب له)** وعقاب من لا ذنب له **(ظلم)** بلا ريب ولا شبهة، وإن نازع وكابر في ذلك الأشعري القدري أو غيره من كل مجبر مفتر في حد الظلم وحقيقته، فمِن قائل بأن[1] الظلم: هو التصرف في ملك الغير. وآخر: هو وضع الشيء في غير موضعه. وآخر أنه لا معقولية للظلم إلا فيما بين الناس في الشاهد. فكلها مصادمة لضرورة العقل فلا تُسمع.

ويُبطل أقوالهم الجميع اتفاق العقلاء أنهم متى رأوا رجلاً يعمد إلى طفل يضربه أشد الضرب، ثم يقطع أوصاله ويكسر عظامه ويبين مفاصله، فإنهم كافة ملحدهم وموحدهم وأقصاهم وأبعدهم يبادرون إلى ذمه وإلى مدافعته عن ذلك الطفل، ويحكمون فيه بالجنون إن لم يكن عاقلاً، أو بفرط الظلم والجراءة إن ظهر لهم فيه أمارة عقل، قبل أن يلتفتوا هل هو مملوكه أم لا؟ وهل الفاعل منهي أم مربوب[2] أم

---

(١) في (أ): أن.

(٢) في النسختين: منهياً أم مربوباً.

لا؟ ومن دون نظر هل الطفل موضع لذلك الإضرار أم لا؟ على أن ما فعله هذا الرجل بالطفل لا نسبة له في الإضرار من التعذيب بالنار على سبيل الأبد، وعلى أن ما يفعله الرجل مع تجويز الجهل أو الحاجة من تشفٍ بعدوٍّ له يقرب إليه الطفل يكون في القبح دون ما لو صدر من عالم مستغنٍ عنه، فكيف بصدور ذلك عن أعلم العالمين، وأغنى المستغنيين عن القبيح، وأحكم الحاكمين في الفعل المليح؟! وأين منتهى قبح تعذيب أوليائه على سبيل الأبد؟ فما هو إلا ظلم ضرورة لا يسمع ما يقدح به فيها، كما هو المقرر في علم المعقول أنه لا سماع لما يقدح في الضروريات والبديهيات، وإلا ارتفعت الثقة بالمشاهدات، وبطلت الأدلة المنتهية إلى الضرورات والبديهات، وإذا كان تعذيب من لا يستحق التعذيب ظلماً **(والظلم قبيح)** بضرورة العقل وبديهته **(و)**جب القطع ببطلان هذه المقالة؛ لما قد علم في أول الباب واتفقت عليه عبارة الجميع من العدلية والجبرية، و**(هو أنه تعالى لا يفعل القبيح)** وهذا أصل ينبني عليه جميع مسائل العدل، ما سلف منها وما بقي، فتقرر بهذه الدلالة العقلية بطلان القول فيما يذهب إليه أهل الجبر من جواز تعذيب من لا يستحق وإثابة من لا يستحق.

وأما الدلالة السمعية: فهي أيضاً متقررة معلومة؛ لأنه قد **(قال تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ﴾** [العنكبوت٤٠] **وقال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾** [الأنعام١٦٤]**)**، فنفى أن تحمل نفس مذنبة ذنب مذنبة أخرى، فكيف بالتي لا ذنب لها؟

شبهتهم: أما من جهة العقل فقال القرشي في المنهاج: لا شبهة لهم من جهة العقل.

قلت: بل لهم شبهة من جهته، وهو أنهم يقولون: مالك متصرف في مملوكه، فله أن يعذب هذا ويثيب هذا، ولأنه تعالى غير منهي أو غير مربوب أو نحو ذلك، ولعل مراد القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لا شبهة لهم تخص هذه المسألة على

انفرادها؛ لأن ما ذكرناه إنما يتناول هذه المسألة على سبيل تناول العام لأحد المفردات الداخلة تحته، بأن يقال: فله أن يتصرف في مملوكه بما شاء، ومن جملة ذلك التعذيب والإثابة لمن لا يستحق، أو أنه غير منهي عن شيء، ومن جملة ذلك كونه غير منهي عن تعذيب أو إثابة من لا يستحق.

والجواب -والله الموفق للصواب-: أن هذه المقدمات التي بنوا عليها هذه المسألة وغيرها مما يخالف العدل -من كونه مالكاً فله أن يتصرف في مملوكه بما شاء أو أنه غير منهي عن أي شيء- لا تناكر فيها، بل هي معلومة الثبوت له تعالى على الكمال، ولكنا لا نسلم لهم منها الدلالة على كونه تعالى يصح أن يعذب أحداً بغير ذنبه أو يثيبه بغير عمله؛ لأن المالك الحكيم وإن كان غير منهي ولا مربوب فإنه لمكان العدل والحكمة يمتنع منه ما ذكر؛ لأنه لا شك في سخافة من أهان وليه وأعز عدوه، ولأن ذلك يستلزم الظلم ونحوه مما مر تقريره في تعذيب من لا يستحق العقاب، وتعظيم من لا يستحق التعظيم في إثابة من لا يستحق الثواب، والله تعالى منـزه عن كل قبيح وعن كل صفة نقص ولا شك أن ما فيه السخافة والسفاهة نقص وأي نقص؛ فبطل ما زعموه وانتقض ما أبرموه.

وأما من جهة السمع: فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ [العنكبوت١٣] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال٢٥] وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء٥٦].

ومن السنة: بما رووه عن خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها سألت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أين أطفالي منك يا رسول الله؟ قال: ((في الجنة))، قالت: فمن غيرك؟ قال: ((في النار، ولو شئت لأسمعتك ضغاهم)).

والجـواب: أنا قد قدمنا أنه لا يصح لهم الاستدلال بالسمع مهما كانوا على ذلك

المذهب الباطل والاعتقاد العاطل؛ إذ لا وثوق بالسمع بناءً عليه؛ لأنه تعالى غير منهي عن الكذب ولا عن إرسال من يكذب في خبره، ولأن ما تمسكوا به من جملة المتشابه، وهو عندهم لا يعلم تأويله إلا الله، وأيضاً لا دلالة فيما ذكروه على المدعى؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ يريد به مما لهم فيه التسبيب بِسَنِّ البدعة، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها))، وقوله تعالى: ﴿لاَ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ المراد به: التحريض على النهي عن المنكر، والتحذير عن ترك النهي عنه؛ لأنه إذا ترك العالم بالمنكر النهي عنه مع القدرة صار عاصياً في نفسه، فإذا نزلت العقوبة على ذلك المنكر لم تخص فاعله، بل تعم الفاعل وتارك الإنكار عليه. وأما قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ فالجلد المبدل به لا يصح تعذيبه على انفراده، وإنما التعذيب على جملة الحي الذي هو العاصي. وأما الحديث فليس فيه التصريح بأن المعذبين من أولادها عليها السلام من غيره صلى الله عليه وآله وسلم أنهم كانوا أطفالاً؛ وإنما ذلك مصرح به عند سؤالها عما ولدت منه صلى الله عليه وآله وسلم، حيث قالت: أين أطفالي منك؟ ثم قالت: فمن غيرك؟ ومن الجائز أن التقدير فأولادي من غيرك، وقد علم صلى الله عليه وآله وسلم أنهم ماتوا بَالِغِين على الكفر، فأجاب على مقتضاه[1] أنهم في النار، فلا حجة فيه، وإنما كان تتم للخصم حجته -إن سلمنا صحة الحديث وبلغ حد التواتر، وسلم عن المعارض من عقل أو نقل- لو قالت: فأطفالي من غيرك؟ على أنها لو قالت كذلك لم يكن ثمة مانع من تأويله بأن أطلقت عليهم اسم الأطفال تجوزا، مشاكلة أو باسم ما كانوا عليه، وذلك شائع في كلام العرب، كقوله:

ويُسْرِعُ بالفواحشِ كُلّ طِفْلٍ ... يَجُرُّ المُخْزِيَاتِ ولا يُبَالِي

---

(١) في (ب): على مقتضى.

وقول الآخر:

عَرَضْــتُ لِعَــامِرٍ والخَيْــلُ تُــرْدِي　　بِأَطْفَــالِ الحُــرُوبِ مُشَــمِّرَاتِ

وهو مُعَارَضٌ بما ذكرنا من الآيات الصريحات، ومثلها قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم٣٩] وقوله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ [النساء١٤٧] وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر٣٨] وقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة٢٨٦] ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ۝٧ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ۝٨﴾ [الزلزلة]، والقرآن مملوء من نحو هذا.

ومن السنة: ما أخرجه مسلم بن الحجاج من قوله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حاكياً ومبلغاً عن الله عز وجل: ((يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها عليكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه))، وقوله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يحتلم)).

وعن عائشة: ((ليس على ولد الزنا من وزر أبيه شيء، لا تزر وازرة وزر أخرى))، وروي عنها أنها ردت خبر تعذيب الميت ببكاء أهله، وتأوله بعض أصحابنا إن صح على أنه أوصى به؛ فحينئذ لا حجة فيه.

وبما روي عنه صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لما سُئل عن أطفال المشركين فقال: ((لم يعملوا الحسنات فيكونوا من أهل الجنة، ولم يعملوا الذنوب فيكونوا من أهل النار، ولكنهم خدم أهل الجنة)). أخرجه الدارمي والقاضي، ونحوه أخرجه السيد أبو طالب وابن عَدِي عن سَمُرَة بلفظ: ((هم خدم أهل الجنة)).

والمرشد بالله عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: ((أطفال المشركين في الجنة، فمن زعم أنهم في النار فقد كذب بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ۝٨ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ۝٩﴾ [التكوير])).

وأخرج المرشد بالله عليه السلام وابن أبي حاتم وأبو الشيخين[١] عن أبي مُلَيكَة: سمع ابن عمر بكاءً فقال: ألا تنتهي عن البكاء، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((إن الميت ليعذب ببكاء الحي عليه))، فأتيت عائشة فذكرت ذلك لها فقالت: والله لتخبرن عن غير كاذب، ولكن السمع يخطي، وفي القرآن ما يكفيكم: ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.

نقلنا هذه الجملة من كتاب شيخنا صفي الإسلام رحمه الله تعالى، قال رحمه الله تعالى بعد نقله لهذه الأحاديث وغيرها تركناه اختصاراً- ما لفظه: فانظر أيها الحشوي كم عارضنا حديثك المختلق المخالف لعقل كل موفق.

ويلزمهم على ذلك أنه لا فائدة للطاعة ولا مضرة في المعصية، ولا ثمرة للحساب ونصب الموازين ونشر الصحف وإنزال الكتب وإرسال الرسل؛ لأن الثواب والعقاب ليسا مترتبين على شيء من الطاعات والمعاصي.

وحكي أن مجبراً قص فقال لمن يسمع[٢]: يغفر الله يوم القيامة لجميع مذنبي أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ثم ينادي يا عبادي أبمثل هذا يؤتى؟ إن كان لكم عناء في الطاعة فما لكم لا تأتوني بالمعاصي لأغفر لكم. فقال عدلي: هذا إغراء بالمعاصي. فقال: نعم رغماً لك!

وقال عدلي لمجبر: إذا كانت ذنوب المسلمين تُحمل على الكفار فهي إذاً أولى[٣] ما يفعل؛ لأنه يزداد بها غم الكفار.

وقال عدلي لمجبر: ما تقول في مشرك مات طفله حال الشرك، ثم أسلم هو؟ فقال المجبر: المشرك الذي أسلم في الجنة، وولده في النار.

---

(١) وأبو الشيخ. نخ.
(٢) في (أ): لمن يَستمع منه.
(٣) هكذا في النسختين، وفي منهاج القرشي: أول.

واحتضر مجبر وعليه دين فجمع أولاده وقال: قد علمت أني من إحدى القبضتين فاحتفظوا بمالكم، ولا تقضوا من ديني شيئاً، فإن كنت من أهل الجنة لم يضرني ذلك، وإن كنت من أهل النار لم ينفعني شيء.

فانظر إلى هذا المخذول كيف حدثته نفسه مسلوبة التوفيق أن قضاء الدين لا ينفع، وتَرَكَ العمل بما هو واجب شرعاً إجماعاً من الوصية بقضاء الدين، ولم يعلم أنه أحد أسباب دخول الجنة، وترك الايصاء به ومطله أحد أسباب دخول النار، وليس ذلك ببعيد أن يكون هذا وأمثاله من أهل الجبر يصدر منهم تفريعاً على ذلك الاعتقاد الفاسد والمسلك الكاسد.

واعلم أنه يلزم الأشعرية وغيرهم من سائر المجبرة الذين منعوا وقوع التعذيب والإثابة لغير من يستحق ذلك، وقطعوا بأن المؤمن في الجنة والكافر إلى النار، وإنما خالفوا في الجواز فقط- أنها إذا كانت أفعال العباد مخلوقة فيهم فقد عذب وأثاب سبحانه من لا يستحق ذلك، ففرارهم عن موافقة الحشوية في القول بالوقوع لا معنى له، واستدلالهم بالآيات التي مرت يدل على أنهم يقولون بالوقوع، ولكن جرينا على وفق ما ينقله الأصحاب عنهم، وهو الذي صرحت به مؤلفاتهم، فلينظر في ترقيع خرافاتهم حيث يمنعون الوقوع مع أنهم متوحلون فيه.

[فصل:] في الكلام في القضاء والقدر وغيرهما من المتشابه

اعلم أن القضاء والقدر والهدى والضلال، والطبع والختم، والإغواء والفتنة، والتزيين- من الألفاظ المتشابهة، وقد علمت أن الناس فيه بين قائل: لا يعلم تأويله إلا الله، وقائل: يعلمه الراسخون في العلم، فَمن ذهب إلى الأول لا يصحُّ له التمسك بالآيات التي فيها ما ذكر من القضاء والقدر ونحوهما على أن الله خلق أفعال العباد وأرادها منهم؛ لأن ذلك ينقض عليه أصله من أنه لا يعلم تأويلَه إلا الله. ومَن ذهب إلى الثاني صَحَّ له البحث والنظر في معاني تلك الألفاظ بمقتضى اللغة العربية، فيحملها على الوجه الأنسبِ لِتنزيه الله تعالى عن فعل القبيح، والأقربِ إلى موافقة الآيات المحكمة، نحو: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ [غافر٢٠]، ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر٧]، ﴿لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة٢٠٥]، وقد خالف أهلُ الجبر أصلَهم وقاعدتَهم أنَّ المتشابه لا يعلم تأويلَه إلا الله، وزعموا أنَّ تلك الألفاظَ دالةُ على أن الله تعالى خلقَ أفعالَ العباد، وأضلَّهم وأغواهم عن الدين وفتنَهم عنه، وزينَّ لهم الكفر وأراده منهم، وكذلك الفسق وسائر العصيان، تعالى الله عن إفكهم علواً كبيراً.

وقد سبق في هذا المختصر أن الله تعالى إنما أنزل المتشابه ليبتلي عباده العلماء، ويتعبدهم بالتأمل والتدبر لاستخراج معانيه الصحيحة المرادة، واجتناب التّآويل[1] الباطلة القبيحة الكاسدة، التي أشار الله تعالى إليها بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران٧].

معاني القضاء:

إذا عرفتَ ذلك فاعلم أن القضاء في اللغة يأتي لمعان متعددة:

---

(١) التأويلات. نخ.

بمعنى: الخَلْق والتَّمَام: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت١٢]، أي: خَلَقَهُنَّ وأَتَمَّ خَلْقَهُنَّ.

وبمعنى: الأَمْر والإلْزَام: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاه﴾ [الإسراء٢٣]، أي: أَمَرَ وأَلْزَمَ.

وبمعنى: الإعْلاَم والإخْبَار: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ [الإسراء٤]، أي: أَعْلَمْنَا وأَخْبَرْنَا.

وبمعنى: الحُكْم: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس٩٣]، ويقال: قضى القاضي على فلان لفلان بكذا.

وبمعنى: الفَرَاغ: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ﴾ [القصص٢٩].

وبمعنى: الأَدَاء: قضيت ديني، وقضى نحبه، أي: مات.

وقضاء بمقابل الأداء، وهو ما فعل من العبادات بعد خروج وقته.

وقضى الله عليه، أي: أماته، وسم قاضٍ، أي: قاتل، ومنه: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ [القصص١٥]، أي: قتله.

ما يصح نسبته إلى الله تعالى:

فإذا كان القضاء يأتي لهذه المعاني المتعددة فاعلم أن الكلام فيه في طرفين: أحدهما: فيما يصح إسناده ونسبته إلى الله تعالى.

والثاني: فيما يصح من العبد القول به ويجوز له من إطلاق القول بقضاء الله بأفعال العباد أو منعه إلا بالقيد الذي لا يوهم الخطأ من أن المعاصي بخلقه تعالى وإرادته لها.

أما الطرف الأول: فأجمعت الأمة على أن الله تعالى يقضي بأفعال العباد بمعنى يعلمها، أو بمعنى يحكم فيها بحكمه، أو بمعنى يعلمهم بوقوعها منهم، أو أنه سيحكم بينهم فيها. وأجمعت أيضاً أنه لا يجوز أن يقضي بالمعاصي منها بمعنى

يأمرهم بها أو يلزمهم إياها، واختلفوا هل قضى بالمعاصي بمعنى خلقها وأرادها منهم أم لا؟ فمنعه أهل العدل، وأثبته أهل الجبر.

وأما الطرف الثاني: فإن كان بالنسبة إلى الطاعات فمقتضى القاعدة أنه لا يجوز إطلاق اللفظ بأنها بقضاء الله من دون قيد؛ لإيهام أنه خلقها فيهم، ويجوز بالقيد بأن يقال: قضى الله تعالى بالطاعات، أي: أمر بها وألزم، أو حكم بها، أو أعلم، أو نحو ذلك مما يدفع الإيهام أنه خلقها فيهم وأوجدها دونهم. وإن كان بالنسبة إلى المعاصي فمنعه جمهور العدلية؛ لإيهامه الخطأ بأنه خلقها وأرادها منهم، إلا ممن ثبتت عصمته كالنبي، قالوا: ولو كان الإنسان لا يقصد بها إلا المعنى الصحيح؛ لأن في ذلك تعريض النفس للتهمة، ولو من الملائكة والجن. واعترضه السيد العلامة الحسن بن أحمد الجلال في حاشيته على القلائد، ونصره السيد العلامة هاشم بن يحيى في تعليقه بأن الممنوع: إنما هو مع إرادة المعنى الفاسد دون مجرد إطلاق اللفظ، واستشهد له بما فهم من عبارة الأساس وشرحه: قالت العدلية: ولا يجوز أن يقال: المعاصي بقضاء الله بمعنى خلقها في العباد أو ألزم بها خلافاً للمجبرة الخ. واستدل له بما ورد في الكتاب والسنة من إطلاق القضاء والقدر بلا قيد، قال: والآيات الواردة في ذلك نحو مائة آية والأحاديث بلغت إلى مائتين وسبعة وعشرين حديثاً، قال: ولو أن[1] الألفاظ الصحيحة المعاني يمنع من إطلاقها على معانيها الصحيحة توهم بعض المخذولين للخطأ فيها لوجب ترك المتشابه من كتاب الله تعالى، وطرح جميع الأحاديث الموهمة للمعنى الفاسد في سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بل لم يجز من الله سبحانه استعمال ذلك رأساً ...الخ ما ذكره.

---

(١) في (ب): وإن كان.

قلت: أما عبارة الأساس فلا تفيد المدعى من جواز إطلاق القضاء والقدر بلا قيد، وإنما حكى الإمام عليه السلام موضع الخلاف بيننا وبين المجبرة هل يجوز أن يقال: المعاصي بقضاء الله وقدره بمعنى خلقها أم لا؟ وأما الاستدلال بإطلاق اللفظ في الكتاب والسنة ففيه نظر؛ لأن ورود ذلك للامتحان والبلوى، وتعبد العلماء بالنظر والتدبر للمعاني والأسرار اللطيفة التي يزدادوا معها إيماناً، ولا كذلك إطلاق اللفظ من المكلف غير المعصوم أن العلة فيه تعريض نفسه للتهمة، بأن يحمله السامع على اعتقاد المعنى الفاسد، فأين أحدهما من الآخر؟ على أن بين الأصوليين خلافًا[1] هل يتأسى بأفعال الله تعالى أم لا؟ والأظهر المنع. وقد أشار الأمير عليه السلام إلى الطرفين المذكورين، ونص على المقصد الأهم في الباب.

الأدلة على أن الله تعالى لا يقضي إلاّ بالحق

فقال عليه السلام: **(فإن قيل لك)** أيها الطالب الرشاد: **(أربك يقضي بغير الحق؟)** وغير الحق: هو كل باطل من كذب أو جور أو ظلم أو فساد، كفراً كان أو فسقاً أو غيرهما من سائر المعاصي **(فقل: كلا، بل لا يقضي بالكفر والفساد)** وهذا مذهب أهل العدل قاطبة، أعني أنه لا يقضي بالكفر ونحوه بمعنى يخلقه في العباد أو يريده منهم؛ **(لِما في ذلك من مخالفة الحكمة والسداد)** وهذا أحد الأدلة العقلية.

ومنها: أنه لو صح أن يقضي بالكفر ونحوه بمعنى يخلقه لصح أن يأمر به؛ لأن الأمر بالقبيح دون فعله في القبح.

ومنها: أنه لو صح أن يقضي بالكفر ونحوه من المعاني بمعنى يخلقه في العباد لكان معاقباً للكفار والعصاة بلا ذنب، وقد انعقد الإجماع وعُلِمَ من دين كل نبي ضرورة أنه إنما آخذ الله الكفار ونحوهم بذنوبهم.

---

(١) في النسختين: خلاف.

ومنها: أنه لو صح أن يقضي بالكفر بمعنى يخلقه لكان راضياً به، وقد انعقد الإجماع أنه تعالى لا يرضى لعباده الكفر.

وأما الأدلة السمعية: فقال تعالى: (**﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾**) ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ﴾ [غافر٢٠]، غير أنها إنما تدل على محط النـزاع بالمفهوم؛ إذ لا خلاف أنه تعالى يقضي بالحق، وإنما النـزاع هل يقضي مع ذلك بالباطل أم لا؟ فتقدير الآية عند العدلية: والله يقضي بالحق لا بالباطل، وتقديرها عند المجبرة: والله يقضي بالحق والباطل.

قلنا: لو كان الأمر كما ذكرتم لناقض كثيراً من الآيات، نحو: ﴿وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، ﴿والله لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾، ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء٣٨]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ﴾[محمد٢٨] [فأحبط أعمالهم][1]، فإذا ثبت ذلك (**فلا يجوز القول بأن المعاصي بقضاء الله تعالى بمعنى الخَلْق والأمر؛ لأنها باطل**) وهذا واضح كما ترى.

دليل آخر إلزامي لا يجدون عنه انفصالاً:

(**و**)هو مركب من السمع ومن العقل: أما من السمع: فمن جهة الإجماع في طرفين؛ (**لأن إجماع المسلمين منعقد على أن الرضا**) منا (**بالمعاصي لا يجوز**) لأحد من المكلفين وهذا هو الطرف الأول، (**وإجماعهم**) أيضاً (**منعقد على أن الرضا بقضاء الله واجب**) على كل مكلف، وهذا هو الطرف الثاني.

وأما من العقل: فلأنه لو كانت المعاصي بقضاء الله تعالى بمعنى خَلْقِها وإرادتِها لتناقض الإجماعان المذكوران؛ لأن الأول نص أنه لا يجوز لنا أن نرضى بشيء من المعاصي، والثاني نص أنه يجب علينا الرضا بكل ما قضاه الله تعالى،

---

(١) ما بين المعقوفين في (ب) فقط.

فيلزم منه أنه لو كانت المعاصي بقضاء الله بمعنى الخلق والإرادة لكان لا يخلو: إما أن يجب علينا الرضا بها فينقض الإجماع الأول، أو لا يجب علينا الرضا بها فينقض الإجماع الثاني، فيتناقض الإجماعان ويتدافعان، وكل ما أدى إلى التناقض والتدافع فهو باطل باتفاق العقلاء، **(و)** إذا كان الأمر كذلك عُلِمَ أن **(لا مُخَلِّص إذاً)** أصلها «إذ» الظرفية تضاف إلى الجمل، نحو: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ [الأعراف٨٦]، وقد تحذف الجملة بعدها فيعوض عنها التنوين، مثل: حينئذ، فتقدير الكلام ولا مُخَلِّص حين يلزم التناقض **(من)** لزوم **(ذلك)** التناقض بين الإجماعين المذكورين والقضيتين المعلومتين من الدين ضرورة **(إلا بالقول بأن المعاصي ليست بقضاء الله تعالى بمعنى أنه خَلَقَها ولا أنه أَمَرَ بها)** وأرادها حتى إنه يلزمنا الرضا بها، وإنما يلزمنا الرضا بما قضاه الله تعالى من أفعاله، وليست المعاصي من أفعاله كما مر في أفعال العباد، وهذا واضح لمن اتبع سبيل الرشاد، ونـزه الله سبحانه وتعالى عن كل قبيح وفساد.

علم الله تعالى سابق غير سائق:

وقد تشبَّثَ المخالفون بشبهة لا حجة فيها، وهي أنه سَبَقَ في علم الله تعالى أن العاصي يفعل المعصية؛ فلا بد أن يفعلها وإلا كشف عن الجهل في حقه تعالى.

وأشار عليه السلام إلى هذه الشبهة وجوابها بقوله: **(وأما أنه عالم بها فهو تعالى عالم بها؛ لأنها من جملة المعلومات)** وقد تقرر أنه تعالى عالم بكل المعلومات [ولكن] هذا لا يلزم منه أنه تعالى يفعل أفعال العباد أو يقضي بها أو يريدها أو يأمر بها؛ لأنا نقول: إن **(عِلْمَهُ بها لم يَحْمِل العبد على فعلها، ولم يجبره على صنعها كما تقدم)** في فصل أفعال العباد، وتقرر أنها منهم لا منه تعالى. يزيده وضوحاً أن الشبهة محررة ومفروضة على أنه سبق في علم الله تعالى أن العبد يفعل المعصية، لا أن الله يفعلها فيه، فلو قدر بعد ذلك أن الله يفعلها فيه كان خلاف المفروض الذي بنوا عليه الاستدلال، فيكشف عن الجهل؛ لأنه سبق في علم الله أن العبد

سيفعل ثم كشف أن الله هو الذي فعل ذلك فيه، فما أجابوا به فهو جوابنا، وهذا كلام جيد لا غبار عليه.

وتحقيقه: أن العلم سابق غير سائق، ولا أثر له في تحصيل المعلوم، بل الأثر في ذلك هو للفاعل المختار، وكون أفعال العبد[1] واقفة على اختياره مما يعلم ضرورة بإقرار الخصم، وحينئذ فيكفي في المطابقة أن يفعل العبد الفعل مختاراً. ويزيده وضوحاً أنه لا خلاف أن الله تعالى عالم بما سيفعله تعالى من إنزال الأمطار، وإنبات الثمار والأشجار، والإحياء والإماتة، وكخلق نفس السماوات والأرض وسائر ما فيهما، وما سيفعله في الآخرة من البعث والثواب والعقاب وخلقه الجنة والنار وسائر أفعاله تعالى، فكما أنه لا يلزم أن يكون مجبوراً على ذلك ليطابق ما سبق في علمه تعالى، بل يكفي في المطابقة أن يفعلها مريداً لها- كذلك لا يلزم أن يكون العبد مجبوراً على فعله، ولا أن يخلقه الله فيه، ذكر معنى هذا المنصور بالله عليه السلام في الشافي.

نعم، ما ثبت من الكلام في القضاء من منع الإطلاق أو جوازه مع القيد حسبما مر تفصيل ذلك- هو ثابت في القدر، وإنما لم يتكلم المؤلف عليه السلام على القدر استغناءً بذكر القضاء؛ لأنهما سواء، وإيثاراً للاختصار.

معاني القدر:

والقدر يأتي لمعانٍ متعددة؛ فهو من جملة المتشابه الذي لا يجوز حمله على المعنى الذي لا يليق بعدل الله وحكمته، بل يجب أن يحمل على الوجه الموافق للعدل والحكمة، والمطابق للكرم والرحمة، فهو يأتي:

بمعنى: الخَلْق على حسب الحكمة والمصلحة، وإيجاد الشيء على سبيل الإرادة والاختيار لا على سبيل الإيجاب والاضطرار ومخالفة الحكمة والمصلحة والمجازفة

(١) في (ب): العباد.

وعدم الإتقان، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر٤٩]، رداً علىٰ أهل الإلحاد والطبائعية ونحوهم ممن يقول بنفي الاختيار، ويثبت التأثير في المخلوقات إلىٰ العلة والطبع ونحوهما علىٰ سبيل الإيجاب، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان٢]، ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ [المرسلات٢٣]، كل ذلك ردهم[1] علىٰ أهل الإلحاد القائلين بتأثير الإيجاب والاضطرار، والنافين للصانع المختار، أو إرادته وحكمته فيما يخلقه ويختار.

وبمعنىٰ: المِقْدَار ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد١٧]، ﴿وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى٢٧].

وبمعنىٰ: الأَجَل ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ۝٢٠ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۝٢١ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ ۝٢٢﴾ [المرسلات]، أي: إلىٰ أجل معلوم.

وبمعنىٰ: الفَرْض والتَّقْدِيْر، يقال: قدر الحاكم نفقة الطفل ونفقة المطلقة، أي: فرضها مقدرة معلومة.

وبمعنىٰ: الكِتَابَة والإِعْلاَم، قال العجاج:

واعلـم بِـأَنَّ ذَا الجـلالِ قَـدْ قَـدرْ … في الصُّحُفِ الأُوْلَىٰ التي كـان سـطرْ[2]

أَمْـرُكَ هـذا فاجتنـبْ مِنْـه النَّـتَرْ

أي: كَتَبَ وأَعْلَمَ بما في أفعال ذلك المخاطب من ثواب أو عقاب، فاجتنب من ذلك ما هو نَتَر أو بَتَر، وهو القبيح.

وبمعنىٰ: قَاسَ ومِثْل[3]، يقال: قدرت هذا الثوب علىٰ ذلك، أي: أقسته به وجعلته مثله.

---

(١) في النسختين: رداً.

(٢) في النسختين: صدر.

(٣) لعلها: ماثل.

فيجوز أن يقال: إن الطاعات بقدر الله، أي: بفرضه وإيجابه لها على حسب الحكمة والمصلحة، وإن المعاصي بقدره مع القيد أن المراد كتب أحكامها وأعلم بما فيها من المفاسد والعقاب. ولا يجوز أن يقال ذلك بمعنى خلقها وأرادها، خلافاً للمجبرة؛ بناءً على أصلهم في خلق الأفعال، وقد مر إبطاله.

[الكلام على الهدى والضلال]

وأما الهدى والضلال فهما أيضاً يأتيان لمعانٍ متعددة:

[معاني الهدى]:

فالهدى بمعنى: الدُّعَاء إلى الخير والترغيب فيه، ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى٥٢].

وبمعنى: البَيَان والدَلاَلَة: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [فصلت١٧].

وبمعنى: زيادة تنوير البصيرة لمن انقاد وأذعن لمبادئ الخير من إدراك الحسن والقبيح العقليين، وأجاب بالمساعدة وعدم المعاندة، والنظر في معجزات الرسل وأصول ما جاؤوا به عن الله تعالى من الكتب والشرائع ونحو ذلك من الأمور الكلية التي هي مباني الأحكام الجزئية [فمن إنقاد وأذعن لذلك هداه الله وبصره ووفقه لما فيه صلاحه من الأحكام الجزئية][1] العقلية منها والشرعية، ومن عاند وجادل بالباطل لم يعط ذلك التوفيق وتنوير البصيرة والهدى الزائد على البيان والدلالة، وهو تنوير البصيرة، وقد أشار الله تعالى إلى هذين المعنيين اللطيفين، إلى الأول بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد١٧]، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت٦٩]، ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال٢٩]، وإلى الثاني بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا

---

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في (ب).

أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف٥].

وبمعنى: الثَّواب، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهِمْ الْأَنْهَارُ﴾ [يونس٩].

وبمعنى: الحُكْم والتَّسْمِيَة، قال:

مــا زالَ يَهْــدِي قَوْمَــه ويَضِــلُّنَا ... جَهْــراً ويَنْسِــبُنَا إلى الفُجَّــارِ

أي: ما زال يحكم لقومه بالهدى ويسميهم به، ويحكم علينا بالضلال ويسمينا به.

فيجوز أن يقال: إن الله يهدي المؤمنين بمعنى يثيبهم أو يزيدهم بصيرة أو يحكم لهم بالهدى ويسميهم به. ويجوز أن يقال: لا يهدي المجرمين، أي: لا يثيبهم، أو لا يزيدهم بصيرةً وتنويراً زائداً على ما يجب من الهدى العام لكل المكلفين، وهو البيان والدلالة والدعاء إلى الخير، أو لا يحكم لهم بالهدى ويسميهم به. ولا يجوز أن يقال: إن الله يهدي المؤمنين ولا يهدي المجرمين بمعنى خلق الإيمان أو الكفر، خلافاً للمجبرة بناءً على أصلهم.

[معاني الضلال]:

والضلال بمعنى: الإِغْوَاء عن طريق الحق، ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ [طه٧٩].

وبمعنى: الهَلاَك، ﴿وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِى الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [السجدة١٠]، أي: هلكنا.

وبمعنى: العَذَاب والنَّكَال، ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر٤٧].

وبمعنى: سَلْب التَّنْوِير والتَّوْفِيْق، ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم٢٧].

وبمعنى: الحُكْم والتَّسْمِيَة:

مــا زالَ يَهْــدِي قَوْمَــه ويَضِــلُّنَا ... . البيــــــــــت

وبمعنى: بَيَان ضَلال المُضِّل، ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة٢٦]، أي: يبين به، أي: بضرب المثل السابق في الآية ضلال كثير وهداية كثير، ويستقيم أن يكون بمعنى يحكم به ويسمي كثيراً بالضلال لجحدهم وعنادهم، وكثيراً بالهدى لإنصافهم وانقيادهم. فيجوز أن يقال: إن الله تعالى يضل الظالمين بمعنى لا يزيدهم بصيرة وتنويراً، أو أنه يحكم عليهم بالضلال ويسميهم به، أو أنه يبين ضلالهم، أو أنه يعذبهم ويهلكهم. لا بمعنى يغويهم عن الدين، أو يخلق فيهم الضلال من الكفر أو الفسق، خلافاً للمجبرة.

وقد تشبثوا في الهدى والضلال بظواهر آيات من المتشابه كقوله تعالى: ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾ [الأعراف١٨٦]، ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾ [الزمر٣٧].

قلنا: ليس في الآية ما يدل على المدعى، وهو خلق الكفر أو الفسق في المجرمين، أو الإيمان والطاعات في المؤمنين، وإنما في الآية ذكرُ ضَلالِ وهُدَى مُجملين غيرِ مبين المراد منهما، فتبقى في حيز المتشابه، ويجوز أن يكون المراد مَن يضلل الله: مَنْ يحكم عليه الله بالضلال أو يسميه به بسبب اجترامه، كما تقول: فلان يُفَسِّقُ فلاناً، أي: يحكم عليه بالفسق ويسميه فاسقاً، أوْ مَنْ يبين ضلاله، أو مَن يسلبه التنوير والهدى الزائد على ما يجب من البيان والدلالة، أَوْ مَنْ يعذبه ويعاقبه، فلا هادي له، أي: مَن يحكم له ويسميه بالهدى صادقاً فيما حكم له وسماه به، أَوَ فلا مبين له يبين هدايته، أَوْ فلا مثيب له، أَوْ فلا مُنور لبصيرته وموفق له، وعكس هذا في المؤمن الذي حَكم الله له بالهدى ونَوَّرَ بصيرته وَأثابه وَبَيَّنَ هدايته فما له من مضل يفعل به أضدادَ ذلك. ولنستكفي بذكر هذه الآية عما سواها؛ لأنها أعظم شبهة في هذا الباب.

[الكلام على الطبع والختم]:

وأما الطبع والختم فالأظهرُ أنهما تمثيل وتشبيه لِحَالِ المعَاند والمتعامي عن التفكر الموصل إلى العلم بالحق والعمل بموجبه بِحَالِ من طبع على قلبه وختم عليه؛ لأن حقيقتَهما المعقولة منهما بحسب اللغة -وهي التغطية والسَّد، تقول: ختمت الإناء، أي: غطيت فاه وسددته، وقد يطبع عليه بطابع، تقول: ختمته وطبعت عليه، مبالغةً في السَّد- لا قائل بأن ذلك في قلوب الكفار والفساق على حقيقته، بل من العدلية من يجعله تمثيلاً واستعارة، وأسند إلى الله تعالى مبالغة في توغلهم في العناد والضلال حتى كأنه فيهم جِبِلَّة خَلْقِيَّة، كما قال الشاعر:

كيف الرَّشَادُ وقد صِرْنَا إلى ملأٍ   لَهُمْ عَنِ الرُّشْدِ أَغْلاَلٌ وأَقْيَادُ

فَكَمَا أنه لا أغلال ولا أقياد لمن أراد الشاعر ذمَّهم، وإنما أراد التشبيه والتمثيل والمبالغة في تعاميهم عن الرشد- كَذلك لا طبع ولا ختم، وإنما المرادُ ما ذكر من التمثيل والتشبيه بمن ختم وطبع على قلبه حقيقة، ومنه قول الآخر:

خَتَمَ الإلهُ على لسانِ عذافرٍ   خَتْماً فَلَيْسَ عَلَى الكَلاَمِ بِقَادِرِ

ومنهم مَن يقول: إنه كناية عن سلب التنوير والتوفيق والهدى الزائد على ما يجب من البيان والدلالة.

ومنهم[١] مَن يقول: إن ذلك نكتة سوداء، علامة في قلب الكافر للملائكة يعلمون بها سوءَ ما انطوى عليه؛ لأنه لا يعلم مُنطوي القلوب إلا الله تعالى، فَجعل ذلك علامةً للملائكة عليهم السلام.

وأهل الجبر يجعلون ذلك كنايةً عن خلق الكفر والشقاوة، وسلب الإيمان والمنع منه؛ بناءً على أصلهم، فقد خرجت لفظة الطبع والختم عن حقيقتهما[٢]

(١) أي: من العدلية.
(٢) كذا في النسختين.

اتفاقاً، فلم يبق إلا حملهما على أبلغ الوجوه وأدخلها في البلاغة والإعجاز، وهو الوجه الأول، ولا مانع من الوجه الثاني والثالث، غير أن الأول أفصح وأبلغ، وأمَّا الوجه الذي حمله عليه أهل الجبر فَهو بناءٌ على خلق أفعال العباد وإرادتها منهم، وقد مَرَّ إِبطالُه، وسيأتي مزيد على ذلك في مسألة الإرادة إن شاء الله تعالى.

[الكلام على الإغواء]:

وَأَمَّا الإغواء: في قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام مخاطباً لقومه: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود٣٤]، فَليس فيه صراحة أنه تعالى قد أراد أن يغويَهم أو أنه قد أغواهم، بل غايةَ ما في الآية الإخبارُ منه عليه السلام أنَّ نصحَه لهم مع استمرارهم على العناد والجدال بالباطل غيرُ نافع، وعلَّقَ عدم هذا النفع بما إذا قد علم اللهُ من حَالهم أنَّهم سيصرون ويستمرون على طغيانهم وعنادهم فلا يعطيهم التوفيق والتسديد، وَعَبَّر عنه بِالإغواء بِجَامع عدم الوصول إلى النفع، ومبالغة في التحذير لهم عن المعاندة المفضية إلى منع التوفيق والتسديد، يزيده وضوحاً ما حكاه الله تعالى عن إبليس: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ [الحجر٣٩]، أي: خيبتني ولم تعطني التوفيق والتسديد. ويقال لهم: إذا كان نوح عليه السلام مراده ما تزعمون من الإغواء عن الدين والصد عنه فمراد إبليس لعنه الله كذلك، فيكون نوحاً عليه السلام موافقاً لإبليس الخبيث في ذلك الاعتقاد النكيث، وهذا واضح [لمن تأمل][1].

[الكلام على الفتنة]:

وأما الفِتْنَة فهي تأتي بمعنى البَلْوَى، وهو فعل ما عنده يتبين حقيقة الشيء وحالته التي هو عليها، ومنه قولهم: فَتَنْتُ الذَّهَبَ، إذا حَرَّقْتَه ليتبين لك حقيقة

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة من (أ).

طيْب[١] سنخه وجِيَادَته من رداءته، ومنه قوله تعالىٰ خطاباً لموسىٰ عليه السلام: ﴿قال فإنا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِك﴾ [طه٨٥]، أي: ابتليناهم وامتحناهم بما فعلناه مِن تمكين السَّامري اتخاذ عجل من أثر الرسول، له خُوَار، أي: صوت، زيادة في المحنة والبلوىٰ، فإن المحنة والبلوىٰ تحسن من الله تعالىٰ في المواضع التي يريد الله تعالىٰ أن يبين فيها حالة المبْتَلَىٰ، كما قال طالوت عليه السلام: ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [البقرة٢٤٩]، فَجعل الله ذلك علامةً لطالوت عليه السلام يعلم بها من سيتابعه ممن سيعصيه، فشربوا منه إلا قليلاً منهم، فتبين لطالوت بعد ذلك حالتهم، وعند الامتحان يكرم المرء أو يهان، ومثل ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ألم۝١ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ۝٣﴾ [العنكبوت].

وتأتي الفتنة بمعنىٰ: التَّعْذِيب، ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [البروج١٠]، أي: عذبوهم.

وبمعنىٰ: الإغْواء عن الدين، ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ﴾ [الأعراف٢٧].

وبمعنىٰ: الكُفْر والبَغي والصد عن سبيل الله، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة١٩٣].

[الكلام على التزيين]:

وأما التزيين فالمراد به التحسين والترغيب في الشيء، وقد ورد في القرآن تارة مضافاً إلىٰ الشيطان ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾ [النمل٢٤]، فهو علىٰ حقيقته وتارة مضافاً إلىٰ الله تعالىٰ، ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا

(١) في (أ): حقيقته وطيب.

لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام١٠٨] فالأمة يدخل تحتها اسمُ المؤمنين واسم الكافرين فما كان من أمم المؤمنين فهو أيضاً على حقيقته ولا إشكال فيه، كما قال تعالى: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات٧]، وما كان من أمم الكافرين فَالتزيينُ فيه كنايةٌ عن التَّمكين والتخلية التي هي شرط حسن التكليف وصحته.

وَلَا يُقَالُ: يلزمُ الجمعُ بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، وَهُوَ ممنوعٌ.

لِأَنَّا نقولُ: الممنوعُ أن يُسْنَدَ اللَّفْظُ بحقيقته ومجازه إلى جهة واحدة، كأن يسند كِلاَ المعنيين إلى كلٍ من أمم المؤمنين والكافرين، على أن القاسم عليه السلام والشافعي رحمه الله قد جوزا ذلك، واستدل له الشافعي بقوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء٤٣]، فَحمله على اللمس الحقيقي؛ فيجب الوضوء لِذلك، وكناية عن الجماع؛ فيجب الغسل.

[الكلام على الحجاب والكِنَان والوقر]:

وأما الحجاب والكِنَان والوَقْر فكلها كنايات عن توغل الكفار في العناد والجدال بالباطل والتعامي عن الحق؛ إذ لا حجاب ولا كنان على الحقيقة؛ لأنهما من الأجسام الكثيفة ولا جود لذلك عند أي كافر، وأسند إلى الله تعالى مبالغة في توغلهم في الكفر والعناد، حتى كأن ذلك فيهم أمر جِبِلِّي وخَلْقِي، وليس القصد إلا التمثيل والتشبيه بمن عليه كنان فلا يصل إليه صوت الداعي له، أو بينه وبينه حجاب فلا يبلغه ذلك الصوت، أو في أذنه وَقْر فلا يسمع ذلك الصوت، يدل عليه أنه تعالى حكى في بعض الآيات أن ذلك من قول الكفار يمثلون حالهم بذلك، أو أنه جعله لهم لسان حال، وذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت٥]، وفي بعض الآيات أسنده إلى نفسه تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا

يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ [الإسراء٤٥]، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام٢٥]، وفي بعضها صرح بحرف التشبيه الدال على التمثيل دون الحقيقة: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۝٧[1] يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ۝٨﴾ [الجاثية]، فعلم أن ليس المراد إلا التمثيل والتشبيه لحالهم مبالغة في ذمهم وفي الإخبار بعنادهم، كما مَثَّلَهم تارة بالأنعام، وتارة بالذي ينعق بما لا يسمع، وتارة بمن هو في مكان بعيد، وأبلغ من الجميع في الذم لهم والإخبار عن عدم انتفاعهم بالمواعظ ما أطلقه عليهم من أنهم صم بكم عمي فهم لا يبصرون.

تنبيه: اعلم أنه لما انقضى الكلام على ما ذكر من المتشابه، وكان من جملته لفظة: «القدر»- لزم بيان الفرقة القَدَرِيَّة، وما ورد من ذمهم، وبيان ما المراد من الأحاديث الدالة على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره.

من هم القدرية؟

أما القَدَرِيَّة فقد اتفقت الأمة على أنه اسم ذم، وجاء عن الشارع والسلف الصالح ذمهم ولعنهم، والنهي عن مجالستهم وعيادتهم وشهادة موتاهم، وصرنا نترامى به نحن والمجبرة؛ فنحن نقول: القَدَرِيَّة هم المجبرة؛ لأنهم يقولون في كل من فعل معصية: قُدِّرَ عليه، مع ما سيأتي من الأدلة الدالة على أنهم هم القَدَرِيَّة. وهم يقولون: بل أنتم القَدَرِيَّة؛ حيث تنفون القَدَرَ عن الله، ولم تؤمنوا بأحاديثه، وتثبتون أن القَدَرَ لأنفسكم. وقد شذ مقال بعض متأخري العدلية، كالمَقْبَلي والسيد العلامة الحسن بن أحمد الجلال، ولمح إليه السيد هاشم، وعليه بعض

(١) كذا في النسختين هذه الآية ليس فيها ذكر الوقر، والآية التي أرادها المؤلف هي قولة تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ ءَايَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ۝٧﴾ [لقمان٧].

مشائخ عصرنا التاركين لعلم الكلام، فقالوا: المراد بالقَدَرِيَّة هم الذين يقولون: بأن الأمر أُنُف، بمعنى أن الله لا يعلم الحادثات بعلم سابق، وإنما يعلمها بعلم مُسْتَأْنَف حادث عند(١) وجودها، وهذا تفسير عجيب وتأويل غريب، فإن القول بأن الأمر أُنُف وإن كان باطلاً وقادحاً في التوحيد فلا مناسبة، ولا يتأتى تأويل الأحاديث الواردة في ذم القدرية وتنـزيلها عليه وعلى القائلين به، ولا تساعده اللغة ولا المعنى:

سَهْمٌ أَصَـابَ ورَامِيْـه بِـذِي سَـلَمٍ ... مَنْ بالعراقِ لَقَـدْ أَبْعَـدْتَ مَرْمَـاكَ

وأين هذه المسألة من مسألة القَدَر؟ لأن هذه المسألة من مسائل التوحيد وصفات الذات، وهي أن الله تعالى عالم بكل المعلومات ومن جملتها ما سيكون، ومسألة القدر من مسائل العدل وصفات الأفعال، على أن الفريقين من العدلية والجبرية لا خلاف بينهم أن المراد بالقدرية أحد الفريقين، وهم أهل الأفهام وفرسان الكلام، فمثَلُهم مع هذا القائل كمثل خصمين يدعي كل منهما وقوع الجناية عليه من الآخر، فاعترضهما ثالث وقال: ليس بأحدكما(٢) جناية من الآخر، وإنما الجناية من فلان على فلان. فإن هذا كلام أجنبي لا سماع له؛ لتضمنه تبرئة الخصمين مع اتفاقهما على عدمها وعلى وقوع الجناية من أحدهما، ولتضمنه الدعوى من أجنبي على أجنبي لا دخل له في تلك الخصومة، ولا حضور منه في هذه الحكومة.

الأدلة على أن القدرية هم المجبرة:

إذا عرفت ذلك فالذي يدل على أن القَدَرِيَّة هم المجبرة من أربع جهات:

الجهة الأولى: من جهة الاشتقاق، وذلك أن هذه اللفظة -وهي قولهم:

---

(١) في (ب): حادث عند وجود سببها حادث عند وجودها.

(٢) في (ب): بأحدهما.

القَدَرِيَّة- مشتقة من القَدَر، والمجبرة يقولون في كل ما صدر عن الإنسان من كفر أو فسق أو غيرهما من سائر المعاصي: قُدِّرَ عليه؛ فيجب أن يطلق هذا الاسم عليهم؛ لقولهم بما هو مشتق منه، ونحن لا نقول بذلك؛ فلا يصح إطلاقه علينا.

الجهة الثانية: اللغة، وذلك أن الأسماء في اللغة موضوعة لمن أثبت الشيء لا لمن نفاه، كالثنوية لمن قال بإله ثانٍ، والوثنية لمن قال بإلهية الأوثان، والطبائعية لمن قال بتأثير الطبع، واليهودية والنصرانية لمن دان بأيهما، ولا يطلق الاسم على من نفى الشيء؛ وإلا لزم أن يسمى جميع المسلمين ثنوية ووثنية وطبائعية ويهودية ونصرانية؛ لأنهم ينفون هذا كله. وبهذا يعرف بطلان ما تمسك به الجلال في حاشيته من أنه يكفي في النسبة أدنى ملابسة؛ فيقال للقائلين: بأن الأَمْرَ أُنُف قَدَرِيَّة لنفيهم القدر السابق، كما يقال: صِفَاتِيَّة لمن نفى الصفات الخ كلامه. ويلزم عليه ما ذكر أن يقال للمسلمين كافة: ثنوية ووثنية إلى غير ذلك مما ينفيه المسلمون، ويلزم عليه أن يقال لمن نفى التوحيد: مُوَحِّدٌ، ولمن نفى نبوة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: مُحَمَّدِيٌّ، على أن ما ذكره من إطلاق الصفاتية على نفي الصفات لا يُسَلَّم، وإنما المتعارف بين المتكلمين أن الصفاتية أصحاب سليمان بن جرير القائلين: بأن صفات الله تعالى من كونه قادراً وعالماً وحياً ليست معان[1] قديمة كما تقوله المجبرة، ولا أمور زائدة كما تقوله البهشمية، ولا مزايا كما يقوله أبو الحسين، وإنما يقال لها: صفات لا توصف بشيء مما ذكر ولا غيره، فتسميتهم بالصفاتية لإثباتهم الصفات، لا لنفيهم وصفها كما توهمه، فتأمل.

الجهة الثالثة: المناسبة للمعنى، وهو أنا ننظر مَنْ مذهبه المذموم فهو المستحق لهذا الاسم الذميم، ولا شك أن مذهب المجبرة هو المذهب المذموم والاعتقاد الملوم؛ حيث نسبوا كل قبيح في الخارج إلى أعدل العادلين وأحكم الحاكمين

---

(١) معاني. ظ.

وأرحم الراحمين، وذلك أنهم يدينون ويعتقدون أن ما من كذب أو ظلم أو جور أو فسق أو كفور أو طغيان أو فجور يصدر من جهة العبد إلا والله فاعله ومريده ومقدره عليه، ومع ذلك فالله يعذبه عليه ويذمه ويلعنه، فأي مذهبٍ أشنع من هذا المذهب؟ وأين يبقى معه للعدل والحكمة والرحمة مطلب؟

وأيضاً فإن مذهبهم يؤدي إلى الأياس من روح الله، وإلى القنوط من رحمته وإساءة الظن به تعالى؛ لأن عندهم أن الله هو الذي أغوى الخلق وصدهم عن الدين الذي شرعه لهم، وأن له أن يعاقب بغير ذنب، وأن يدخل الفراعنة الجنة، والأنبياء والمؤمنين النار؛ لأنه غير منهي ولا يقبح منه قبيح.

وأيضاً فإن مذهبهم يؤدي إلى ترك الطاعات والتكاسل عنها، والإغراء بالمعاصي والتثبيط عن التوبة والمسارعة إليها؛ لأن عندهم أن الله هو الفاعل لذلك، ولا أثر للعبد في ذلك كله، فلا يلزمه مبادرة إلى طاعة ولا محاذرة عن معصية، بل سبيله في ذلك أن يقول: إن قد سبق في علم الله أني سأفعل الطاعة، فهي ستحصل فِيَّ لا محالة، وإن قد سبق أني سأفعل المعصية فهي ستحصل فِيَّ لا محالة، فلا يهتم بعد ذلك على فعل طاعة ولا على تجنب معصية، وكذلك يقول: إن كنت من أهل النار فلا تنفعني الطاعة، وإن كنت من أهل الجنة فلا تضرني المعصية، كما حكي أن مجبراً احتُضِر للوفاة وعليه دين، فقال لأولاده: امسكوا عليكم أموالكم ولا تقضوا من ديوني شيئاً، فقد علمت أني من إحدى القبضتين، فإن أكن في القبضة التي إلى الجنة فلا يضرني المطل، وإن أكن في القبضة التي إلى النار لم ينفعني قضاء الدين.

فانظر إلى هذا المخذول كيف استحوذ عليه الشيطان حتى سوَّل له أن الثواب والعقاب لم يكونا متفرعين على موجبهما من الأسباب، وأن من موجب دخول الجنة الإيصاء بالدين وقضاءه، ومن موجب دخول النار ترك الوصية به وعدم قضائه، بل جعل دخول الجنة والنار على سبيل المجازفة والمعازفة بأن يدخل الله

الخلق إلى الجنة والنار قبضة إلى هذه وقبضة إلى هذه، إذاً فليس النبي والمؤمن بأقرب إلى الجنة من الكافر والفاجر، وليس الكافر والفاجر أقرب إلى النار من النبي والمؤمن الطاهر، فنعوذ بالله من الخذلان، ونسأله العصمة عن تسولات النفس والشيطان، وتعالى الله عما يقوله الظالمون علواً كبيراً.

الجهة الرابعة: الأحاديث والآثار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعن السلف الصالح في بيان القدرية وذمهم؛ بأن ننظر من وجد فيه ما تضمنته من الوصف والذم للقدرية فهو المراد بها، ومن لا فلا، أخرج أبو نعيم في الحلية والطبراني والسمان وأبو القاسم الحسكاني عن ابن عباس قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي، لعنهم الله على لسان سبعين نبياً: القَدَرِيَّة والمُرْجِئَة))، قيل: يا رسول الله، من القدرية؟ قال: ((الذين يعملون المعاصي ويقولون: هي من الله))، قيل: ومن المرجئة؟ قال: ((الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل)) ورواه الأمير الحسين المؤلف عليه السلام عن أنس وحذيفة.

وأخرج أبو داود والحاكم والبيهقي عن ابن عمر وأبي هريرة وجابر قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم)).

وأخرج البخاري في التاريخ ((القدرية مجوس أمتي)).

وأخرج السمان والزمخشري في الفائق عن الحسن قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: رأيتهم -يعني المجوس- ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل: لم تفعلون؟ قالوا: قضاء الله وقدره. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((أما إنه سيكون قوم من أمتي يقولون مثل ذلك)).

وروى الأمير الحسين عليه السلام عن جابر مرفوعاً: ((يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون: هذا بقضاء الله وقدره، الراد عليهم كالمشرع سيفه للجهاد في سبيل الله تعالى)).

وأخرج السيد أبو طالب عليه السلام عن الحسن: ((إذا كان يوم القيامة دعي إبليس وقيل له: ما حملك على أن لا تسجد لآدم؟ فيقول: يا رب أنت حلت بيني وبين ذلك. فيقال: كذبت. فيقول: إن لي شهوداً. فَيُنَادَى أين القَدَرِيَّة شهود إبليس وخصماء الرحمن؟ فيقوم طوائف من أمتي، فيخرج من أفواههم دخان أسود فيطبق وجوههم فتسود لذلك "، وذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر٦٠].

وأخرج المرشد بالله مرفوعاً عن أبي أمامة: ((إذا كان يوم القيامة نادى مناد من بطنان العرش: ألا من أبرأ الله من ذنبه وألزمه نفسه فليدخل الجنة مغفوراً له)).

وفي الإرشاد الهادي ما لفظه: وقد ورد ذم القدرية شرعاً، من ذلك ما روي عن أبي هريرة وابن عمر وجابر عن رسول لله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم ولا تصلوا عليهم، وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم؛ فإنهم شيعة الدجال، وحق على الله أن يلحقهم به)).

وروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((صنفان من أمتي ليس لهم في الإسلام سهم: المرجئة والقدرية)).

وعن أنس أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((مجوس العرب وإن صاموا وصلوا القدرية)).

وعن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((لا تجالسوا أهل القدر، ولا تفاتحوهم الكلام)).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنه لما انصرف من صفين قام إليه شيخ فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن سيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال عليه السلام: (والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما قطعنا وادياً، ولا علونا تلعة، ولا وطئنا موطئاً إلا بقضاء من الله وقدر)، فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي ومسيري، والله

ما أرى لي من الأجر شيئاً، فقال عليه السلام: (بلى قد عظم الله لكم الأجر في سيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين)، فقال الشيخ: وكيف يكون ذلك والقضاء والقدر اللذان ساقانا، وعنهما كان مسيرنا؟ فقال عليه السلام: (لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدراً حتماً، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والأمر من الله والنهي، ولما كانت من الله لائمة لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولما كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المسيء، ولا المذنب كان أولى بعقاب الذنب من المحسن، تلك مقالة إخوان الشيطان، وعبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وشهود الزور، وأهل العمى والفجور، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، وكلف يسيراً، ولم يكلف مُجْبِراً، ولا بعث الأنبياء عبثاً، ولا أرانا[1] عجائب الآيات باطلاً ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص٢٧])، فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما وطئنا موطئاً إلا بهما؟ فقال عليه السلام: (الأمر من الله والإلزام، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء٢٣]، فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول:

أنت الإمام الذي نَرجو بِطَاعتهِ ... يوم النشورِ من الرحمنِ رضْوَانَا
أَوْضَحْتَ من دِيْنِنَا ما كان مُلْتَبِساً ... جَزَاكَ ربُّكَ عَنَّا فِيْهِ إحسانا
أخو النبي ومولى المؤمنين معاً ... وأول الناسِ تَصْدِيقاً وإيمانَا
وبَعْلُ بنتِ رسولِ الله سَيِّدِنا ... أكرمْ بهِ وبِها سِرّاً وإعلانَا
نفسي الفداءُ لخيرِ الناسِ كُلهمُ ... بَعْدَ النَّبيِّ عَلِي الخَيْر مولانا
نفى الشكوكَ مقالٌ مِنْكَ مُتَّضِحٌ ... وزَادَ ذَا العِلْمِ والإيمانِ إيمانَا

(١) في الرواية هنا اختلاف في بعض الألفاظ، انظر الشافي وشرح نهج البلاغة.

فَلَـيْسَ مَعْـذِرَةٌ في فعـلِ فَاحِشَـةٍ   يَوْمَـاً لِفَاعِلِهـا ظُلـماً وعُـدْوَانا
كـلا ولا قَائِـلٌ نَاهِيْـهِ أَوْقَعَـهُ   فيهـا عَبَـدْتُ إذاً يـا قَـوْم شـيطانَا

وكتب الحجاج إلى أربعة من جهابذة عصره يسألهم عن القضاء والقدر وهم: الحسن بن أبي الحسن البصري، وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وعامر الشعبي رحمهم الله تعالى، فأجابه أحدهم: لا أعرف فيه إلا ما قاله علي عليه السلام: أتظن أن الذي نهاك دهاك، إنما دهاك أسفلك وأعلاك، والله بريء من ذاك.

وأجابه الثاني فقال: لا أعرف فيه إلا ما قاله أمير المؤمنين علي عليه السلام: أتظن الذي فسح لك الطريق لزم عليه المضيق.

وأجابه الثالث وقال: لا أعرف فيه إلا ما قاله علي عليه السلام: إذا كانت المعصية من الله حتماً كانت العقوبة عليها ظلماً.

وأجابه الرابع وقال: لا أعرف فيه إلا ما قاله علي عليه السلام: ما حمدت الله عليه فهو منه، وما استغفرت الله منه فهو منك. فلما سمع أقوالهم مسندة إلى باب مدينة العلم قال: قاتلهم الله، لقد أخذوها من عين صافية.

وعنه عليه السلام أنه سأله رجل فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر. فقال: بحر عميق فلا تلجه، قال: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر. فقال: بيت مظلم فلا تدخله.

قلت: وجوابه عليه السلام على هذا السائل باعتبار حاله، وإرشاده إلى ما هو الأصلح له، ولعله من العوام الذين إذا ذكر لهم أمير المؤمنين معاني القضاء وعددها لم يعرفوا المراد منها بالنسبة إلى الله تعالى، وإن أخذ يعرفهم لم يفهموا ويتميز لهم المعنى الصحيح من الفاسد، فخوض ذلك السائل والحال ما ذكر كدخول البحر العميق والبيت المظلم، وليس يؤخذ منه التحذير عن معرفتهما، والنهي عن النظر في المعنى الصحيح منهما واتباعه، ومعرفة المعنى الباطل واجتنابه؛ لذلك شبهه بالبحر اللجي والبيت المظلم، وإنما يكون الخطر على من

دخلهما من دون سفينة منجية، ولا معرفة بالطريق وبمنازل البيت المظلم الذي في بعض منازله مضار، وفي بعض منازله منافع، دون من دخل البحر في السفينة المنجية، أو كان عارفاً بمنازل البيت كصاحبه، فلا خطر في ذلك، بل لا يبعد الوجوب إذا كان لا منجى من الغرق إلا بركوب السفينة، ولا من عدو أو سبع إلا بدخول البيت، فتأمل سرّ كلام باب مدينة العلم صلوات الله وسلامه عليه.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: لئن يمتلي بيتي قردة وخنازير أحب إِلَيَّ من أن يمتلي قَدَرِيَّة.

وروي أنه لما اختلف علماء البصرة في القضاء والقدر كتبوا إلى سبط رسول الله الحسن بن علي عليهما السلام يسألونه عن ذلك، فأجاب عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم، من لم يؤمن بالقضاء خيره وشره فقد كفر، ومن حَمَّل ذنوبه على الله تعالى فقد فجر، إن الله لا يطاع باستكراه، ولا يعصى بغلبة، إلى آخر كلامه عليه السلام، ذكره في الإرشاد الهادي.

وعن عمر أنه أُتي إليه بسارق فقال له: ما حملك على ذلك؟ فقال: قضاء الله. فقال: لكذبه على الله أعظم من سرقته.

وعن ابن عمر: ((القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم، وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم))، قيل: من هم يا أبا عبد الرحمن؟ قال: الذين يعملون بالمعاصي ثم يقولون: إنها من الله كتبها عليهم.

وعن زين العابدين عليه السلام أنه مُرَّ بسارق على ابن عباس رضي الله عنهما، فقال رجل من القوم: نعوذ بالله من قضاء السوء، فغضب ابن عباس وقال: لَقَوْلُكُم فيه أعظم من سرقته، ثم مازال يشنع أقوالهم حتى تابوا.

وعن الحسن البصري أنه قال: قاتل الله قوماً يزعمون أن الله قدر خطاياهم وبعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ينهى عنها. وعنه أيضاً: اللهم العن أنت وملائكتك ورسلك قوماً يعملون بالمعاصي ويزعمون أنها من الله تعالى.

وقد نقل أئمتنا عليهم السلام وغيرهم عن السلف جماً غفيراً من الآثار، والقصد التنبيه لطالب الرشاد؛ إذ لا ينفع التطويل من ارتكب متن العِنَاد.

دلت هذه الأحاديث والآثار على أن القدرية هم هذه الطائفة المجبرة الذين ينسبون إلى الله تعالى أفعال العباد، ويزعمون أنه الذي أوجد المعاصي وطغى في البلاد فأكثر فيها الفساد؛ لأن في بعضها التصريح بأن القدرية هم الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى، وفي بعضها تشبيههم بالمجوس، ولا تجد في المسلمين مذهباً يشابه مذهب المجوس إلا مذهب هؤلاء المجبرة، وذلك من وجوه:

أحدها: أن المجوس يفعلون المعاصي ويقولون: هي من الله كما مر في الحديث: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: رأيتهم -يعني المجوس- ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون؟ قالوا: قضاء الله وقدره، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((أما إنه سيكون في أمتي قوم يقولون مثل ذلك)).

وثانيها: أن المجوس يذمُّون ويمْدَحُون على ما لم يكن فعلاً للمذموم والممدوح؛ لأنهم يقولون: إن يزدان -الذي هو الباري بزعمهم- حدث عنه كل الخير بطبعه، ولا يقدر على تركه، ولا على الشر، ويستحق على ذلك المدح، والعكس في إهرمن -وهو الشيطان- حدث عنه كل الشرور بطبعه، ولا يقدر على تركه، ولا على الخير، ويستحق على ذلك الذم.

وثالثها: أن المجوس يجوزون تكليف ما لا يطاق، وأنهم إذا أرادوا ذبح بقرة أتوا بها إلى شاهق فيقولون لها: انزلي لا تنـزلي، ثم يقولون: قد عصت فيذبحونها. وحكى القرشي رحمه الله في المنهاج أنه تشاجر عدلي ومجبر فيمن القدرية، فجاءوا إلى مجوسي فقالوا له: يا مجوسي ممن المجوسية ؟ فقال: من الله، فقال العدلي: أَيُّنَا يوافقه؟

قالوا: بل مذهبكم يشبه مذهب المجوس؛ لأنكم تنسبون الخير إلى الله وإلى

العبد المؤمن، والشر إلى الشيطان وإلى الكافر، وتمدحون وتذمون على ذلك.

قلنا: لم نقل إن ذلك بالطبع، وإن الله والمؤمن لا يقدران على الشر، وإن الشيطان والكافر لا يقدران على الخير؛ فلم يحصل وجه الشبه.

وبعد، فأنتم لا تخالفونا أن الخير يسند إلى الله تعالى وإلى المؤمن، ووقوع المدح على ذلك، وأن الشر يسند إلى الشيطان والكافر، ووقوع الذم على ذلك، وإنما تخالفونا بأن تقولوا: والله خالق وفاعل لأفعال الجميع، ومريد لها ومقدرها.

قالوا: بل أنتم القَدَرِيَّة؛ لأنكم تقولون: إن لكم قُدْرَةً على أفعالكم.

قلنا: فكان يلزم أن يقال: القُدْرِيَّة بضم القاف، والأحاديث والآثار واردة بفتحها، فهي من القَدَرِ لا من القُدْرَةِ. وبعد، فأكثركم لا يخالف في ثبوت القدرة للعبد، وإنما نفاها قدماؤكم وهم الجهمية، وأثبتها جمهور متأخريكم، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في أحكامها كما مر، فالإلزام مشترك، فما أجابوا به فهو جوابنا.

قالوا: فأنتم تقولون بالقَدَر في أفعالكم أنكم قَدَّرْتُمُوهَا، وأن الله تعالى قَدَّرَ أفعاله الأجسام والأعراض الضروريات، وقَدَّرَ أفعال العباد بمعنى كتبها وأعلم بها وحكم فيها.

قلنا: أما قولنا: إنا قدرنا أفعالنا فنريد بذلك إيجادها على مقدار مخصوص، وقد قال تعالى لداود عليه السلام: ﴿وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ﴾ [سبأ١١]، فلا محذور في ذلك، وأما سائر ما ذكرتم فالإلزام [كما ذكرتم][1] مشترك، فما أجابوا به فهو جوابنا. وبعد، فإنا لم نلهج بذلك ولم نولع به، وأنتم تلهجون بالقدر في كل قضية، وتنسبونه إلى الله تعالى في كل معصية، ومن لهج بشيء سُمِيّ به؛ ولذلك يقال لمن لهج وأولع بالتمر واللبن: تمري لبني.

فثبت أن القَدَرِيَّةَ هم المجبرة، وهم كل من قال: إن الله خلق أفعال العباد

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في (أ).

وقدرها عليهم وأرادها منهم وقضى بها عليهم، ولا فرق في ذلك بين جهميهم وأشعريهم وكُلاَّبيهم وضراريهم وباقليهم ونجاريهم؛ لأنهم الجميع متفقون على ذلك، وإنما اختلفوا في ذات بينهم في تفاصيل وتفرعات على ذلك.

وأما الأحاديث التي فيها وجوب الإيمان بالقَدَرِ وفي بعضها ((خيره وشره))، والأحاديث الواردة ((القدر سر الله في خلقه فلا تفتشوه))، وفي بعضها: ((فلا تتعرضوه))- فلعل أن المخالف يتبجح بنقل روايتها، وتعديد طرقها وسنداتها، وتزكية رجالها وحفظتها، وتمنيه نفسه الكاذبة أنه هو الذي عمل بمقتضى ما تضمنته من الأمر بالإيمان، والنهي عن التفتيش عنها والبيان، وهيهات منه ذلك، وأنَّى له بها هنالك، بل قد سلك فيها مسلكاً وعراً وعقبة كَؤُداً، يفضي به ذلك إلى النار ذات الوقود.

وبيانه أن هذه الأحاديث بعد تقدير صحتها تكون كالمتشابه في القرآن، ومذهب المخالف أنه لا يعلم تأويله إلا الله، فكان من حقه أن لا يحمل القدر على ما ادعاه من المذهب والاعتقاد الخبيث أن الله تعالى قدر معاصي العباد بمعنى خلقها وأرادها منهم، وأن يؤمن بها على الجملة، ولا يفتش عن سرها ويتعرض لمعناها، فقد فعل خلاف ما أمر، وارتكب عين ما نهي عنه وزجر، فلو وقف عند حده وسكت عن القدر وما بعده لكان له مندوحة في ذلك؛ لاندراجه مع القوم الذين خاطبهم صلى الله عليه وآله وسلم بما هو أصلح لهم من التعرض لما يبعد عليهم من درك الأفهام، وإنما عمل بهذه الأحاديث وأدرك معناها ورثة مدينة علمه، وحرثة زرع حكمه، قرناء الكتاب، والداخلون من ذلك الباب، وأَمَّن الله بوجودهم هذه الأمة من نزول العذاب.

[المراد بالقضاء والقدر خيره وشره]:

ولا بأس بذكر شيء مما ذكره أئمتنا عليهم السلام العترة الطاهرة شموس الدنيا وشفعاء الآخرة في معاني تلك الأحاديث، كما أشار إليها المنصور بالله عليه السلام في

الشافي، وغيره من أئمة الكلام على المذهب الصافي، أما قوله ﷺ لمن سأله أي الأعمال أفضل؟ فقال: ((إيمان بالله ورسوله))، قال: ثم ماذا؟ قال: ((بر الوالدين))، قال: ثم ماذا؟ قال: ((الصلاة المكتوبة..))، إلى قوله: ((وتؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره))، أخرجه[1]- فالمراد بخير القضاء والقدر ما يلائم النفوس من صحة الأبدان، وصلاح الأولاد والأنعام، ونزول الأمطار، ونبات الثمار والأشجار، وسلامتها من الجوائح، ورخص الأسعار، ونحو ذلك مما تتخيره النفوس وتريده. والمراد بِشَرِّه أضداد ذلك، وهو ما ينافر النفوس من المرض والأسقام، وموت الأولاد والأنعام، وقحط الثمار، وشحة الأمطار، وغلاء الأسعار، ونزول الجوائح، ونحو ذلك مما تتضرر به النفوس وتكرهه، كما مر في معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء٧٨]، وفي معنى ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ﴾ [الروم٤١]، وهو النقائص والآفات والجوائح ﴿فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴿٤١﴾﴾ [الروم] فإنه لا يستقيم أن يُؤَوَّل الفساد هاهنا بالمعاصي؛ لأنه عَلَّلَ ظهور الفساد، بالمعاصي المشار إليها بقوله: ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ فصار ما كسبت أيدي الناس سبباً لظهور الفساد، ومع كون المراد به النقائص ونحوها فهو حسن من جهته تعالى، ووجه حسنه ما ذكره بعد بقوله: ﴿لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا﴾، أي: جزاء بعض ما عملوه من السيئات، والبعض الآخر مُؤَخَّرٌ إلى الآخرة؛ إذ لا يحسن إكمال عقاب المعاصي في الدنيا، ثم قال: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ عِلَّةً أخرى في حسن تلك النقائص ونحوها، وهو أن بسبب جدب الأمطار

---

(١) بياض في الأم. وقال في الهامش: معناه في مسلم إن لم يكن بلفظه. (كاتبه).

وغلاء الأسعار ونحو ذلك يكون التفات الخلق إلى خالقهم، واللجاء إليه والإنابة ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشورى٢٧].

وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((القضاء والقدر سر الله في أرضه فلا تفتشوه أو فلا تتعرضوا له)) فإنما نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك لما في التفتيش والتعرض لمعرفة أسرار القضاء الخافية بالنظر إلى الجزئيات التي يخفى على الأفهام تعيين وجه الحكمة فيها على القطع، كمرض المؤمن والطفل، ومعافاة الكافر وغنائه، وغلبة الكفار والبغاة في بعض الأحوال على المؤمنين، وتضييق الأرزاق وتعسرها على بعض الخلق، وتوسيعها وتسهيلها على بعض، فإنه إذا أخذ العقل في معرفة الحكمة في كل فرد على التعيين كلت الأفهام، وتناقضت القضايا والأحكام، وسواء في ذلك العلماء والعوام، وإنما يجعل العلماء لها محامل كلية، وتوجيهات حكمية على سبيل الإجمال -لا على سبيل التفصيل بالنسبة إلى كل شخص وإلى كل حالة- بأن يقولوا: يحسن إنزال الألم ونحوه بالمؤمن والطفل لمصلحة يعلمها الله تعالى، أو لاعتبار المكلف، أو لتكفير سيئاته، أو لمجموع الجميع، ويحسن بالكافر تعجيل عقوبة، أو لاعتبار نفسه، أو لمصلحة يعلمها الله تعالى، أو لمجموع الجميع. والمراد بالقضاء والقدر في هذا الحديث وأمثاله المعنى الذي قضاه الله تعالى وقدره من الإحياء والإماتة، والصحة والسقم، ونحو ذلك، لا نفس لفظ القضاء والقدر، فليس المراد النهي عن التعرض لمعناهما اللغوي، ولِكَم يأتي كل منهما، وحمل ما ظهر في بعض الآيات عليه، فلا معنى للنهي عن ذلك إلا في نحو العوام، ومن يقول في ذلك بمجرد رأيه؛ إذ ما من أحد من العلماء غالباً إلا وقد تعرض وخاض في معرفة معناهما، والله أعلم.

[فصل]: في الكلام في أن الله تعالى لا يكلف أحداً ما لا يطيق، وفي حقيقة التكليف وحسنه وشرطه

أما حقيقة التكليف فهو لغة: إلزام الغير ما فيه كلفة، أي: مشقة على النفس من فعل أو ترك. واصطلاحاً: هو إعلام الله العبد وإلزامه فعل ما فيه المصلحة، وترك ما فيه المفسدة.

وجه حسن التكليف:

قال في الأساس: ووجه حسنه كونه عرضاً على الخير.

قلت: هذا الوجه غير كاف في الحُسن؛ لأن العَرْض على الخير لا يلزم المكلِّف فعل، ولا المكلَّف قبوله.

فإن قيل: إنما يقدح هذا في الوجوب، لا في الحُسن فهو حَسن.

قلنا: إن كان حُسنه لمجرد نفع الغير الذي هو العبد المكلف فهذا معارض لحسن التفضل عليه بالنفع من دون تكليف وتحميله المشاق، بل ذلك أبلغ في نفعه والإنعام عليه، وإن كان لنفع المكلِّف الحكيم فهو متعالٍ عن ذلك، وإن كان لنفع غيرهما سواء كان مكلفاً أم لا لم يعقل وجه ذلك؛ ومن ثمة عَقَّب الشارح كلام الإمام عليه السلام بدليل آخر إجمالي فقال: وأيضاً قد تقرر أن الله غني حكيم، فإذا صدر من جهته تعالى فِعْلٌ وغَمُضَ علينا وجه المصلحة على جهة التفصيل رددناه إلى هذه القاعدة وقضينا بكونه حكمة وصلاحاً، سواء كان تكليفاً أو غير تكليف. قال: وهذا جواب مقنع لا يرد عليه شيء، وقد أشار إليه القاسم بن إبراهيم عليهما السلام في جواب الملحد. انتهى كلامه عليه السلام.

قلت: ويمكن أن يقال: إن التكليف لما كان على ضربين: عقلي وشرعي فلا مانع من أن يفصل بينهما، بأن يقال: وجه حسن التكليف العقلي ووجوبه فعلاً كان أو

تركاً أن في فعله صلاح العالم، وسلامته من المهالك والمتالف؛ إذ لو ترك الناس وشأنهم مع ما فيهم من الشهوات الداعية إلىٰ تناول المستلذات علىٰ أي وجه لكان يؤدي ذلك إلىٰ تغلب بعضهم علىٰ بعض، وارتكاب المفاسد العقلية من الظلم والكذب وعدم رد الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم، ويَؤُول بهم ذلك إلىٰ هلاك الضعيف علىٰ يد القوي، فيعود الأمر علىٰ الغرض المقصود من خلق العالم وعمارة الكون بالنقض والإبطال؛ فلزم وجوب التكليف بالعقليات، ودخل الحسن تحت الوجوب؛ لأن ما كان يعود علىٰ الغرض المقصود بالنقض والإبطال وجب الاحتراز عنه إلزاماً وقبولاً، فعلاً أو تركاً؛ ومن ثمة رَكَّب الله تعالىٰ في عقول جميع العقلاء قبح الظلم والكذب، والاستخفاف بالمنعم، وجحد الوديعة، وعدم قضاء الدين، وحَسَّن أضداد هذه، وهي العدل والإنصاف، والشكر للمنعم، ورد الوديعة، وقضاء الدين، وأوجب في عقل كل مكلف، وكلف جميع العقلاء ترك هذه وفعل هذه، ولم يوقف علمهم بذلك علىٰ مجيء الرسل إليهم، بل جعل ذلك أمراً عقلياً مركوزاً في عقل كل من بلغ حد البلوغ الشرعي، بل يدركه الأكثر من حال التمييز، وإن جاءت الرسل بالأمر أو النهي عن شيء منها فإنما هو علىٰ جهة تأكيد الحجة العقلية، ورفع توهم عدم المؤاخذة لمن فعل ما يقبح أو أخل بما يجب من ذلك، وهذا واضح لمن تأمله، وبالله التوفيق.

وجه وجوب التكليف الشرعي:

ووجه وجوب التكليف الشرعي أن به يحصل استيداء شكر المنعم وتوقي كفر نِعَمه والاستخفاف به. أو لأن فيها ألطافا[1] في أداء تلك الواجبات العقلية؛ فوجب علىٰ الجملة إرسال الرسل وقبول ما جاؤوا به، وإلا أدىٰ ذلك إلىٰ استحقاق النقمة والهلاك بارتكابهم كفر النعمة وإخلالهم بشكرها، فوجب علىٰ الحكيم إرسال

---

(١) أي: الشرائع.

الرسل بالشرائع ليتميز بها الشاكر الطائع من الكافر المخالع، واختلفت وجوه المصالح فيها باختلاف الأحوال والأوقات والأمكنة والأشخاص؛ ومن ثمَّ جاز النسخ فيها دون ما عداها، ولم يجعل للعقول مجالاً في إدراك ما يجب وما يندب وما يحرم وما يكره وما يباح منها على التعيين إلا على ألسنة الرسل صلوات الله عليهم؛ لئلا يبطل الغرض المقصود بإرسالهم ويُستغْنى عنهم؛ فيؤدي إلى سقوط مرتبتهم، وتتطرق الأهواء والأغراض الذاتية إلى تغييرها وتبديلها، وذلك في الشرعيات المحضة الخالصة كالعبادات الواجبات والمندوبات، وكالمحرمات والمكروهات الشرعية. وقلنا: «المحضة». احترازاً من المشوبة المركبة من العقلي والشرعي، كالمعاملات التي يؤول العمل فيها بخلاف[1] الحكم الثابت لها إلى[2] الإضرار بالعالم أو بعضه، وتلتحق بالعقليات، كنقص الميزان والبخس والزنا ونحو ذلك مما يدرك العقل قبح ذلك بالتأمل، وورد الشرع بتحريمه وإيجاب ضده، فإن هذه لا تسقط مرتبة الرسل صلوات الله عليهم إذا عرفها الناس بعقولهم، واستغنوا في معرفتها عن تبليغهم الرسل إياها، ولا تتطرق إليها الأهواء والأغراض إلا لمن تجاسر وعاند قضية العقل، وجهل الوعيد فيها من جهة النقل؛ فعلم بهذا حسن التكليف الشرعي ووجوبه.

ولما كان الله تعالى غنياً عن عبادة العابدين وشكر الشاكرين وذكر الذاكرين، وكان من حكمته ورحمته بخلقه وجوب التناصف فيما بينهم وعدم رضاه بالكفر لهم- وجب أن يقرن التكليف بالثواب والعقاب؛ ليكونا داعيين وذائدين إلى فعل ما كلفوا فعله، وعن فعل ما كلفوا تركه من عقلي أو شرعي أو مركب، وكان الثواب والعقاب بالغين مبلغاً لا مجال للعقل بكميته؛ لئلا تستخف العقول الضعيفة المقرونة بالأهواء السخيفة.

---

(١) متعلق بالعمل. هامش (أ).
(٢) متعلق بيؤول. هامش(أ).

وبهذا يعلم صحة ما أشار إليه الإمام عليه السلام من قوله: ووجه حسنه كونه عَرْضاً على الخير. وإذا تأملت جميع ما ذكرنا في التكليف العقلي والشرعي علمت بعد ذلك أن الله تعالى محسن إلينا ومنعم علينا بالتكليف جميعه، وأن وجه الإحسان في ذلك ثابت بالنسبة إلى كل من المؤمن والكافر على سواء؛ لأن الوجوه المذكورة لا فرق فيها بين مؤمن وبين فاجر، ولا بين شاكر وبين كافر، فإذا كفر الكافر وفسق الفاجر بعد انبرام التكليف في حقهما على وجه الصحة، بل على سبيل الإحسان إليهما والوجوب في حقهما كما ثبت في غيرهما- فإنما أُتيا بعد ذلك من جهة أنفسهما؛ فلا يلزم قبح تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر أو يعصي، كما لا يلزم قبح المطالبة بالدين والوديعة من المعلوم من حاله أنه يجحدهما ويمطلهما، فإن الطلب حسن ونعمة؛ لما فيه من براءة الذمة واستحقاق الثواب، وإن فرضنا أنه يؤول بالمطالَب إلى الحبس أو القيد أو الهلاك؛ فثبت حسن التكليف ووجوبه. يزيده وضوحاً ما قاله بعض المتأخرين رحمه الله: إن التكليف كالتوظيف وزناً ومعنىً، وجناساً ومبنى، فكما أن التوظيفَ الذي فيه نفع زائد على مشقة ما وظف به حسنٌ ونعمةٌ من المُوظِّف إلى المُوَظَّف، سيما إذا ضاعف له الأجرة على ما يستحق بمجرى العادة- فكذلك التكليف، بل هو أبلغ وأدخل في الحسن والإنعام؛ لأن فيه جلب نفع ودفع ضرر ما لا حصر لهما، وإذا حسن من الناس طلب الوظائف والتوصل إليها بشفاعة أهل الوجاهة لدى الملوك، ويبذلون الأموال والرُّشَا لمن سعى لهم فيها، ويكثرون الثناء والمدح له، ويعدون ذلك نعمة من الملك والساعي- فهلا حسن الابتداء بالتكليف من مالك الملوك، الذي أوجب التكليف على نفسه رعاية لمصلحة عبده مع غناه عن العبد وتكليفه، وهلا حسن الثناء والمدح والإعظام لهذا الملك وللمبلغ عنه بلا أجرة ولا رشوة، ومن هنا يعلم أن نعمة التكليف من المكلِّف الحكيم ومِنَّة المُبَلِّغ وهو الرسول الكريم ثابتتان وعامتان ومنوطتان بعنق كل مكلَّف، قَبِلَ التكليف أو ردَّه، أحسن العمل

فيه -بأن وقف عنده- أم أساء العمل وتجاوز حده.

شروط حسن التكليف:

وأما شروط حسن التكليف فهي على ثلاثة أضرب:

منها: ما يرجع إلى المكلِّف الحكيم. ومنها: ما يرجع إلى المكلَّف الذي هو العبد. ومنها: ما يرجع إلى الفعل المكلَّف به.

أما الضرب الأول فأربعة:

أن يكون مالكاً منعماً على المكلف بأصول النعم.

وأن يكون عالماً بأهلية المكلَّف لما كلفه واجتماع سائر الشروط في حقه.

وأن يكون غرضه بالتكليف التعريض إلى درجات لا تنال إلا به.

وأن يكون عالماً بأنه سيفي بما وعد به من الثواب وترك العقاب، وما لا يتم ذلك إلا به من انقطاع التكليف وسلامة الثواب من الغُصص بتجويز موت في الآخرة أو تعب ونصب بتكليف فيها.

وأما الضرب الثاني فأربعة أيضاً:

أن يكون العبد المكلف أهلاً لما كُلِّفَه؛ بأن كان بالغاً عاقلاً قادراً على الفعل.

وأن يكون عالماً بوقوع التكليف عليه أو متمكناً من العلم به، وبصفة ما كُلِّفَه من وجوب أو ندب في الفعل، أو حرمة أو كراهة في الترك، وقد دخل تحت هذا العلم بأن للفعل أو الترك المكلف بأيهما مدخلاً في استحقاق الثواب والعقاب؛ لئلا يتوهم العبث والظلم في تكليفه. فلا يصح تكليف الغافل وإن كان بالغاً عاقلاً قادراً.

وأن يكون مزاح العلة بإجراء اللطف عليه -وهو ما يدعوه إلى الفعل من دون إلجاء- ورفع الموانع التي معها يتعذر الفعل، وإلا لزم سقوط التكليف، إما إلى بدل كالصلاة بالتيمم أو من قعود لمن تعذر عليه الوضوء أو القيام، أو إلى غير بدل كالحج ممن لم يستطعه.

وأن يكون عليه مشقة في الفعل أو الترك؛ ليترتب عليها الصبر على الفعل أو

على ما يتصل به من سبب، كالنظر في معرفة الصانع، أو توقي مُحْبِط كالرياء والعُجْب؛ ليستحق الثواب على ذلك.

وأما الضرب الثالث فأربعة أيضاً:

أن يكون الفعل مقدوراً؛ فلا يصح بالمحال ذاته، كالجمع بين الضدين، ولا بالنظر إلى من طلب منه، كتكليف الأعمى بنقط المصحف صحيحاً.

وأن يكون له مدخل في استحقاق الثواب والعقاب، فلا يعقل التكليف بالمباح؛ لاستلزام انقلابه واجباً أو محظوراً أو نحوهما.

وأن لا يكون الفعل مفسدة في نفسه، كالتكليف بكفر النعمة وفعل الظلم ونحو ذلك، أو موجباً ومسبباً للمفسدة، كتكليف النبي الجهاد الموجب قتله قبل التبليغ، وكسب آلهة الكفار في وجوههم مع العلم بتسبيب ذلك إلى سب الله تعالى. وهذا التمثيل أولى مما مثل به القرشي رحمه الله بقوله: نحو أن يعلم الله تعالى أنه إذا كلف زيداً[1] كفر أو كفر عمرو لأجل التكليف؛ لأن الذي يظهر أن أكثر الكفار كذلك، اللهم إلا أن تكون المسألة مفروضة أن زيداً أو عمراً كانا مؤمنين قبل ذلك التكليف فذلك لا يتأتى؛ إذ لا يصح تقدم الإيمان على التكليف.

وأن يتقدم الإعلام بالتكليف على زمن الفعل أو الترك المطلوبين من المكلف بوقت أقله ما يمكن فيه الإعلام والنظر في صفة الفعل أو الترك المترتب عليها الصحة العقلية والشرعية، والعلم بما في ذلك من ثواب أو عقاب.

وقد جعل القرشي الأولين من هذا الضرب راجعين إلى الفعل المكلف به، والأخيرين راجعين إلى نفس التكليف، ومثله للإمام يحيى عليه السلام، والأظهر عدم

---

(١) قال الإمام عز الدين بن الحسن عليه السلام على كلام القرشي هذا: فيه نظر؛ فإن المفسدة من حقها أن تكون أمراً زائدا على التكليف، اللهم إلا إذا قصد في فعل معين، كأن يعلم الله من حال زيد بعد أن قد صار من جملة المكلفين أنه إذا كلفه بهذا الفعل المعين أو الترك المعين كفر لأجل ذلك فهذا التكليف مفسدة ولا يحسن، وأما أصل تكليفه فلا يصح أن يعد مفسدة في حقه. (معراج).

الفرق في أن الجميع يصح أن ترجعه إلى أيهما أردت، والله أعلم.

وإذ قد نجز غرضنا في حسن التكليف وشروطه فلنعد إلى المسألة المقصودة من الباب.

قال عليه السلام: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد **(: أربك يكلف أحداً)** من العباد **(فوق طاقته؟)** أي: قدرته واستطاعته **(فقل: لا)** تعالى عن ذلك **(بل لا يكلف أحداً إلا ما يطيقه)** وهذا قول أهل العدل قاطبة. واختلف أهل الجبر في ذات بينهم، فقال جمهورهم بجوازه عقلاً ومنعه سمعاً، وقال الغزالي وابن الحاجب بمنعه عقلاً وسمعاً، وذهب الأشعري إلى جوازه عقلاً وسمعاً، وقد صرح هو والرازي بوقوعه من الله تعالى، هكذا حكى الخلاف بينهم شيخنا صفي الإسلام رحمه الله والقرشي إلا عن الرازي.

قال القرشي: ثم اختلفوا في صحة تكليف من لا يعلم والعاجز، فمنعه محققوهم، وأجازه الباقون، مع اتفاق الجميع على منع تكليف الجماد، قال: واعلم أنه لا محصول لشيء من هذه الخلافات؛ لأنهم متفقون على أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد، فلا بد أن يكون التكليف بالأفعال تكليفاً لما لا يطاق، إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى.

وقد صرح صاحب جمع الجوامع بجواز التكليف بالمحال مطلقاً، وهذا أعجب من الجميع. وحكى القاضي أحمد بن يحيى حابس رحمه الله تعالى عن الغزالي أنه إنما منع تكليف ما لا يطاق لأنه لا داعي له تعالى إلى ذلك، لا لقبحه فلا يقبح منه تعالى؛ بناءً على أصلهم أنه لا يقبح منه قبيح، فإذاً لا ثمرة في موافقته العدلية على منع تكليف ما لا يطاق مع تعليله بعلة لا تقتضي التنـزيه، بل مثله مثل[1] من يترك شرب الخمر لا لتحريمه بل لعدم الشاهية إليه، وإلا لو أشتهاه لشربه،

---

(١) في (أ): كمثل.

وهذا في الحقيقة يؤول إلى الذم لا إلى المدح؛ حيث لم يترك ذلك ديانة، لكن قد حكى القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري رحمه الله تعالى وغيره من أصحابنا المتأخرين رجوع الغزالي إلى مذهب الزيدية في جميع ما يذهبون إليه، وإنما ذكرنا هذا تنبيهاً على أنه لا محصول لتعليل المنع بعدم الداعي.

نعم، واختلف أهل العدل هل قبح تكليف ما لا يطاق معلوم ضرورة أو استدلالاً، فقال أبو الحسين والشيخ محمود وشارح الأساس: العلم بذلك ضروري شاهداً وغائباً. وقال الجمهور: بل العلم بذلك استدلالي، وكلام الأمير عليه السلام يحتمل الأول؛ حيث اقتصر على قوله: **(لأن تكليف ما لا يطاق قبيح، وهو تعالى لا يفعل القبيح)**. ويحتمل الثاني؛ حيث عطف على ذلك بقوله: **(وقد قال تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ والوسع دون الطاقة)** يدل عليه قول الشاعر:

كَلَّفْتُها الوسعَ في سَيْرِي لها أُصُـلاً ... والوسْعَ منها دُوَيْنِ الجُهْدِ والوَخَذِ

أراد بالجهد ما يجهد الناقة من السير، وهو أحثه، ودونه الوخذ -بالخاء المعجمة مفتوحة- وهو السير السريع دون الجهد، والوسع: السير بلا مشقة ولا سرعة.

(وقال تعالى): ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا (إِلا مَا آتَاهَا﴾) [الطلاق٧]، وهاتان الآيتان نص صريح أن الله تعالى لا يكلف ما لا يطاق، فأين يتاه بالمجبرة قبحهم الله وتعالى عنهما؟ وفي معناهما قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة١٨٥]؛ إذ لا عسر فوق تكليف ما لا يطاق، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج٧٨]، ولا حرج أعظم من تكليف ما لا يطاق، وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن١٦]، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((إذا أمرتم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)). قال شيخنا صفي الإسلام رحمه الله تعالى: ولو ادعينا الضرورة من الدين لأمكن.

قلت: هو معلوم من الدين ضرورة، وإنما خالف هؤلاء المجبرة إيثاراً لأصولهم المنهارة على الآيات والأحاديث المتواترة، وإلا فأي شبهة تقدح أن الغني الحكيم لا يطلب من الفقير والضعيف ما لا يجده ولا يقدر عليه؟ فقاتلهم الله أنى يؤفكون.

واستدل الجمهور على أن الله لا يكلف ما لا يطاق من جهة العقل بالقياس على قبح تكليف أحدنا الأعمى بنقط المصحف نقطاً محكماً متقناً، وتكليف المقعد الجري مع الخيل الجياد، بل يقبح أمره بالقيام والمشي الخفيف، وهذا واضح.

شبهة القائلين بالجواز: أنه تعالى غير منهي ولا يقبح منه شيء من الأفعال التي تقبح في الشاهد، وجعلوا الآيات المذكورة والأحاديث دالة على عدم التكليف بما لا يطاق من المحال في ذاته، ولم تخلق القدرة عليه كالجمع بين الضدين والطيران، دون أن تدل على أنه تعالى تركه لقبحه وقدحه في العدل والحكمة لو صدر منه تعالى، فهو كمن يصف زيداً بترك الزنا وشرب الخمر وسائر المعاصي عجزاً عنها لا تديناً وتورعاً.

لا يقال: ليس هذا وزانه؛ لأنه تعالى غير عاجز عن ذلك.

لأنا نقول: قد جعلوا عمدة استدلالهم كونه تعالى غير منهي، فلزم كونه تعالى غير قادر على فعل القبيح؛ لاستحالة وجود الناهي له، فانتفى منه فعل القبيح لتعذره منه لا لكونه قادحاً في عدله وحكمته ورحمته بعباده، وهذا واضح فتأمل.

وبعد، فلا خلاف بينهم الجميع أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر ولم يخلق فيه الإيمان، وهو مكلف به وهو لا يقدر عليه؛ لعدم خلق القدرة فيه عليه، أو لخلق الكفر الذي يستحيل وجود الإيمان معه، فقد وقع التكليف بما لا يطاق، فلا ثمرة في مخالفتهم إخوانهم القائلين بوقوعه، ولا معنى لتلك الآيات الكريمة والأحاديث القويمة، بل قد صارت لغواً والحال ما ذكر.

شبهة القائلين بالوقوع: أنه تعالىٰ كلف أبا لهب أن يؤمن بما جاء به محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ومن جملة ما جاء به أنه لا يؤمن، وأنه سيصلىٰ ناراً ذات لهب؛ فيلزم التكليف بلازمه، وهو الكفر؛ لوجوب توقف صدق الخبر عليه، مع التكليف بالإيمان الذي هو التصديق بالله ورسوله، فقد كُلِّفَ الجمع بين النقيضين، وهو محال.

والجواب والله الموفق للصواب: من سَلَّم لكم أنه يلزم التكليف بلازم الخبر وهو الكفر؟ لأنه يحصل صدق الخبر بمجرد المطابقة للواقع، وهي تحصل بمجرد أن يفعل أبو لهب الكفر مختاراً، ولا تفتقر إلىٰ أن يكلفه الله تعالىٰ به ولا إلىٰ أن يخلقه فيه، دليله أن أبا لهب لا يستحق ثواباً علىٰ تصديقه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنه لا يؤمن، فما ذاك إلا أنه غير مكلف به؛ لأن التكليف مقتضي[1] الثواب. وبعد، فتكليفه بالكفر لا يصح؛ لأنه حاصل عنده قبل بعثة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

لا يقال: مسلم فيما سبق منه البعثة، دون ما بعدها فقد كلف به لتحصل به المطابقة.

لأنا نقول: حصوله منه فيما بعد البعثة كحصوله فيما قبلها في أن الكل واقف علىٰ اختياره له، لا علىٰ تكليفه به أو خلقه فيه، دليله أَنَّ المعلوم من حال الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنه كان ينهاه عن الكفر ويطلب منه الإيمان، فكيف يصح تقدير أنه مكلف مع ذلك بالكفر أو أن الكفر مخلوق فيه، وأَنَّ المعلوم من حال أبي لهب إقامته علىٰ الكفر أمره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به أم نهاه عنه، أمره بالإيمان أم لا، أنزل الله تعالىٰ فيه قرآناً أم لا، ولأنه كغيره من سائر الكفار الذين علم الله من حالهم أنهم يموتون علىٰ الكفر، فكما لا يقال إنهم مكلفون به لتحصل المطابقة لما علمه الله تعالىٰ- لا يقال: إن أبا لهب مكلف به لتحصل المطابقة لما أخبر به سبحانه وتعالىٰ.

---

(١) لعلها: يقتضي.

وبعد، فالتكليف إنما يكون بما هو خير ومصلحة، ولا خير في الكفر ولا مصلحة، فيه ولا يرضاه الله لأحد من عباده، فكيف يصح تقدير أنه مكلف به؟

وبعد، فالتكليف لا يكون إلا بالتبليغ إلى المكلف، ولا نسلم أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بلغ إلى أبي لهب أنه لا يؤمن؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما بعث لتبليغ[1] الشرائع والمصالح إلى الخلق، والكفر بمعزل عن ذلك، بل هو النقيض لما هنالك.

وأما قوله تعالى: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد٣] فلا نسلم أنها إخبار عن أبي لهب على القطع؛ لما في ذلك من المفسدة والإياس والقنوط من رَوْحِ الله، ووجود ما يقتضي تثبيطه عن الإيمان واستمراره على الكفر، بل هي خبر وارد مورد الوعيد المشروط، وأن المعنى سيصلى ناراً ذات لهب إن استمر على كفره، فلا معلومية عند نزولها أنه سيموت على الكفر، فلا يمكن التمسك بها حال نزولها على محل النـزاع لتحصل المطابقة للخبر؛ إذ لا خبر حينئذ، يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران١٧٩]، فأبو لهب وغيره داخل في الخطاب بعدم الاطلاع على الغيب، والأمر بالإيمان والوعد عليه بالأجر العظيم.

قالوا: قال تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود٢٠]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا۝٤٥ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا۝٤٦﴾ [الإسراء] فأخبر تعالى أنهم لا يستطيعون سماع القرآن، وأنه جعل بينهم وبينه حجاباً وأكنةً، وفي آذانهم وقراً، مع كونهم مكلفين باستماعه واتباعه.

قلنا: ظاهرها متروك بالاتفاق؛ لأنهم كانوا يسمعون ويبصرون بلا مِرْيَة، ويؤكده قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا

---

(١) في (أ): ليبلغ.

مِثْلَ هَذَا﴾ [الأنفال٣١]، وإنما المراد تمثيلهم وتشبيههم والمبالغة في الإخبار عن عنادهم بمن لا يستطيع أن يسمع ولا يبصر، وبمن بينه وبين الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حجاب، وعلى قلبه كنان، وفي آذانه وقر، مع أنه لا وجود لشيء من هذه المذكورة حقيقة، وإنما ذلك مجاز واستعارة، وذلك نوع من الفصاحة والبلاغة.

[فصل]: في الكلام في أن الله تعالى لا يريد شيئاً من المعاصي ولا يكره شيئا من الطاعات

ولا بد قبل الكلام في ذلك أن نقدم الكلام على معنى الإرادة والكراهة؛ إذ لا يحسن الكلام في المركبات إلا بعد معرفة معنى ما تركبت منه.

قال النجري رَحِمَهُ اللَّهُ: الإرادة: هي المعنى الذي متى اختص بالحي أوجب كونه مريداً.

قلت: وهذا الحد يلزم منه الدور؛ لأن كونه مريداً مشتق من الإرادة، وقد أخذه في تعريفها، وذلك لا يصح في الحدود.

وأما حد الكراهة[1] فحدها كذلك بإبدال كونه مريداً بكونه كارهاً، ويرد عليه ما ورد في الإرادة.

وقال القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ: المريد: هو المختص بصفة لمكانها يصح أن يوقع الفعل على وجه دون وجه إذا كان مقدوراً. قال: وقلنا: «إذا كان مقدوراً» ليدخل كونه مريداً لفعل الغير.

قلت: وهذا الحد معترض بأنه يلتبس المريد بالقادر والعالم عنده؛ لأنهما عنده: المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل، ويزاد في العالم: المحكم، وليس قوله في المريد: «على وجه دون وجه» ينافي الإطلاقَ في القادر والقيدَ بالإحكام في العالم، اللهم إلا أن يقال: الإطلاق في القادر، والقيد بالإحكام في العالم، وبقوله: «على وجه دون وجه» في المريد- وضعت للتمييز بين هذه الثلاثة، فمن حق المميز في الحدود أن يعود إلى المعنى الفاصل لا إلى مجرد العبارة التي لا تقتضي التمييز. ومعترض أيضاً بأنه لا يتناول إلا إرادة فعل المريد، لا إرادة فعل الغير؛ لأن قوله: «إذا كان مقدوراً له» لا يفيد دخول فعل الغير كما زعمه؛ لأن ما

---

(١) في (أ): وقد تحد الكراهة بحدها كذلك بإبدال ..إلخ.

ذكر في أول الحد -وهو قوله: «المختص بصفة»- كالجنس الشامل للمحدود وغيره، كالقادر والعالم والحي والسميع والبصير والكاره وسائر الصفات، وقوله: «لمكانها يصح أن يوقع الفعل» خرج منه السميع والبصير والكاره ونحوها، وهل يخرج منه الحي؟ يحتمل خروجه؛ لأن الحي هو من يصح أن يقدر ويعلم، ويحتمل عدم خروجه؛ لأن الحياة لا تنافي صحة إيقاع الفعل، بل هي لازمة له وشرط في صحته.

ثم قوله: «على وجه دون وجه» فصل ثان أراد به إخراج القادر والعالم، ثم قوله: «إذا كان مقدوراً له» لا يصح أن يقال: إنه فصل ثالث أراد به إدخال فعل الغير؛ لأن الفصول يؤتى بها للإخراج لا للإدخال، ولم يتناول الجنس إرادة فعل الغير حتى يقال: إن قوله: «إذا كان مقدوراً له» أتى به ليشير إلى أن الإرادة تتعلق بفعل المريد وبفعل غيره.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى في حد الكاره: هو المختص بصفة لمكانها يصح منه إيقاع كلامه نهياً ونحوه.

يعترض بأن هذا إنما يتناول كراهية الفعل من الغير، لا كراهية الفعل من المتصف بالكراهة؛ إذ لا شك أن المؤمن يكره أن يفعل المعصية، ولا يصح أن يوقع كلامه نهياً عن معصية نفسه؛ إذ النهي إنما يتعلق حقيقة بفعل الغير، وقد جعل الشيخان المذكوران رحمهما الله تعالى ما ذكر من الحدود شاملاً للإرادة في حق الشاهد والغائب، وكذلك غيرهما ممن يوافق المعتزلة في هذه المسألة، كالمهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ وغيره من الزيدية.

وقال شارح الأساس رَحِمَهُ اللَّهُ وقدس الله روحه في حد الإرادة: وهي من المخلوق النية والضمير. ولم يحد الكراهة. وأشار الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى حدها في المتن بقوله: والكراهة ضد المحبة. وكلا الحدين لا يخلو من تسامح؛ لأن ما ذكر في حد الإرادة لا يتناول إرادة فعل الغير؛ إذ لا يمكن تتعلق به من المريد نية ولا

ضمير. وما ذكر في حد الكراهة فيه خفاء؛ لأنه لم يؤت فيه بماهية الكراهة وجنسها، وإنما قال: هي ضد المحبة، والضدان يرتفعان بثالث كالسواد والبياض والحمرة، فلو حد السواد بأنه ضد البياض لتردد الحد بين السواد والحمرة وغيرهما من سائر الألوان، فلو قال قائل: فتحد الكراهة بأنها نقيض الإرادة أو نقيض المحبة لم يصح أيضاً؛ لأن الإرادة والكراهة ضدان وليسا نقيضين؛ لأن النقيضين لا يرتفعان بثالث، والإرادة والكراهة يرتفعان بأن لا يكون الحي مريداً لشيء ولا كارهاً له؛ فقد عرفت ما يرد على دعوى معرفة حد الإرادة والكراهة بالنسبة للمخلوق الذي حوتها نفسه، فكيف بدعوى معرفة كنه ذلك بالنسبة إلى الخالق الذي حارت الأفهام وعجزت عن إدراك كُنْهِه تعالى؟!

فإن قلت: فما تقول في حَدِّهما؟

قلت: الأظهر أنهما لا يحدان؛ إما لخفاء جنسهما وفصلهما، وإما لأنهما من الأمور المعلومة عند النفس بالضرورة، كالجوع والشبع، والعطش والري، والسواد والبياض، وغير ذلك من المعلومات والمدركات بالضرورة من دون افتقارها إلى الحدود.

إذا عرفت ذلك فلا خلاف بين كل من أثبت الصانع المختار من المسلمين والكتابيين والبراهمة وبعض عباد الأصنام وغيرهم أن الله تعالى مريد وكاره، وهي المسألة الفارقة بيننا وبين الفلاسفة والطبائعية وكل من نفى عن الله الاختيار.

وهي معلومة من السمع ضرورة، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾ [يس٨٢]، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل٤٠]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة٤٦]، فيكفر من أنكر كونه عز وجل مريداً وكارهاً؛ لرده ما علم من الدين ضرورة.

ومعلومة من العقل استدلالاً؛ لأن من صدرت عنه الأفعال على الوجوه المتنوعة والصفات المختلفة، وصدرت عنه الأوامر والنواهي والوعد والوعيد والزجر والتهديد- علم قطعاً أنه مريد وكاره.

وقد اختلف المتكلمون الذين ذهبوا إلى تحديد الإرادة والكراهة في حق الله تعالى على أقوال جمة، كلها لا تخلو عن مناقشة وسؤال وخفاء واستشكال، لا حاجة لنا بذكرها خشية التطويل مع عدم الاحتمال، فالأولى الوقف في معناهما في حق الله تعالى مع اعتقاد أنه تعالى مريد وكاره على الجملة، وأنه يريد كل الخير ويكره كل الشر، وهذا مذهب جماعة من أئمتنا عليهم السلام وأتباعهم الأعلام، كالإمام المنصور بالله الحسن بن بدر الدين صنو المؤلف عليهم السلام، والهادي بن إبراهيم، والإمام شرف الدين، والمفتي، والجلال، وسيدي العلامة وجيه الإسلام، وذكره في مؤلفه الإرشاد الهادي، حكاه عنهم شيخنا رحمهم الله جميعاً واختاره، وهو الحق، والله أعلم.

مذهب المجبرة في الإرادة والكراهة والرد عليهم:

قال عليه السلام: **(فإن قيل لك)** أيها الطالب الرشاد **(: أربك يريد شيئاً من القبائح؟)** وهي كل فعل تضمن ظلماً أو كذباً أو عبثاً أو مفسدةً أو سفهاً أو نهى عنه الشارع، وقد مر تفصيل الكلام في ذلك. **(فقل: إنه تعالى لا يريد شيئاً منها)** وسواء في ذلك ما وقع منها أو لم يقع، وكذلك فإنه تعالى يريد الحسن كله من العدل والإنصاف والإحسان والصدق وجميع الطاعات، وسواء وقع ذلك أم لم يقع، ويريد تعالى صلاح خلقه ومعايشهم وعمارة كونهم من الوجوه المستحسنة. وإنما ترك المؤلف عليه السلام ذكر إرادته تعالى الحسن استغناءً بذكر أهم طرفي الباب عن ذكر الآخر، وإيثاراً للاختصار، وهذا قول أهل العدل كافة، والخلاف في ذلك للمجبرة كافة، فإنهم لما اعتقدوا أن أفعال العباد كلها من الله

تعالىٰ الصلاح منها والفساد ذهبوا إلىٰ القول بموجب ذلك، فزعموا أنه تعالىٰ يريد جميع الواقعات والكائنات طاعة كانت أو معصية، ويكره جميع ما لم يكن ولم يقع طاعة كانت أو معصية، فيتحقق موضع الاتفاق وموضع الاختلاف بيننا وبينهم باعتبار أربعة أطراف:

ما وقع من الطاعات فمتفق أنه تعالىٰ يريده ولا يكرهه.

وما لم يقع من المعاصي فمتفق علىٰ أنه تعالىٰ لا يريده بل يكرهه.

وما لم يقع من الطاعات ممن أمره بها فعندنا يريده، وعندهم بالعكس لا يريده.

وما وقع من المعاصي فعندنا أنه تعالىٰ لا يريده بل يكرهه، وعندهم بالعكس يريده ولا يكرهه.

فصار النـزاع في طرفين: المعاصي الواقعة والطاعات التي لم تقع **(فـ)**الذي يدل علىٰ أنه تعالىٰ يكره المعاصي الواقعة وأنه **(لا يريد الظلم، ولا يرضىٰ الكفر، ولا يحب الفساد)** وصدر[1] عليه السلام هذه الجملة علىٰ الاستدلال العقلي ليفيد أن ما ذهبنا إليه هو ما صرحت به الآيات الكريمة من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾، ﴿وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، والمراد ما يَؤول بكم إلىٰ اليسر وهو الطاعات، وما يؤول بكم إلىٰ العسر وهو المعاصي؛ لأن الطاعات والمعاصي لا يصح أن يكونا هما المرادان من اليسر والعسر، بل ما يتسبب منهما من الثواب والعقاب، فالله يريد ما يسبب لنا اليسر وهو الطاعات، ولا يريد ما يسبب علينا العسر وهو المعاصي وقال تعالىٰ بعد تعداده كثيراً من المعاصي ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾، فنص تعالىٰ أن كل المعاصي مكروهة عنده تعالىٰ، ولم

(١) أي: قدم المؤلف عليه السلام قوله: «لا يريد الظلم ولا يرضىٰ الكفر ولا يحب الفساد» علىٰ الاستدلال العقلي، وهو قوله: «لأن ذلك كله يرجع إلخ» ليفيد ..الخ.

يقل: مكروهاً منها ما لم يقع، محبوباً ما وقع، كما هو مقتضى مذهب الخصم، وأبلغ في الدلالة على طرفي الاختلاف قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ۝٢٧ ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ...﴾ [محمد]، فصرح تعالى بأنه يسخط ما فعلوه واتبعوه، وأنه لا يرضى ما كرهوه وتركوه من الطاعات التي أمرهم بها، وسماها ﴿رِضْوَانَهُ﴾ مبالغة في إرادتها وعدم كراهيتها؛ لأنها تؤدي إلى رضوانه وإثابته، ثم أكده بقوله: ﴿فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾، ولو كان يريدها منهم لما أحبطها عليهم، بل كانوا من[1] حقهم أن يجازيهم عليها بالثواب؛ لأن من أراد من غيره فعلاً ثم فعله المراد منه استحق المكافأة بالثواب لا بالعقاب. وإنما قلنا: إن هذه الآية أبلغ في الدلالة من التي قبلها لأن الأولى ذكر فيها أنه تعالى يكره المعاصي، ولم يذكر فيها أنه يريد ما لم يقع من الطاعات، لكن ذلك مفهوم من لازم الخطاب مع ما ذكر في أول الآيات ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ الخ الآيات، والثانية ذكر فيها الطرفين معاً بالمنطوق والصراحة. قال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ في حاشيته: المجبرة في هذه المسألة يكابرون القرآن؛ لأن دلالة هذه الآيات واضحة.

ثم أخذ عليه السلام في الدلالة العقلية فقال: **(لأن ذلك)** كله من إرادة الظلم والكفر والفساد والكذب وسائر المعاصي **(كله يرجع إلى إرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة)** لأن الإرادة والكراهة من الصفات التي لا يدخلها الحسن والقبح لذاتها، وإنما يدخلها الحسن وتكون حسنة باعتبار حسن ما تعلقت به، ويدخلها القبح وتكون قبيحة باعتبار قبح ما تعلقت به، فإرادة الحسن من العدل والإحسان والصدقة وجميع الطاعات حسنة من الفاعل لذلك ومن غيره، كإرادتنا وإرادة الله تعالى ما فعله الغير من الخير، وإرادة القبيح من الجور

---

(١) في (أ): بل كان من حقها أن ..الخ.

والإساءة والكذب وجميع المعاصي قبيحة من ذلك الفاعل ومن غيره، كأن يريد الكفار والفجار ما صدر من المعاصي من إخوانهم الأشرار **(والله تعالى لا يفعل القبيح)** كما مر تقريره في أول الباب، وهو متفق على القول به، لكن زعم الخصوم أن ما فعله الله تعالى في الخلق من خلق المعاصي وإرادتها لا يقبح منه، وهي مباهتة ومناقضة للمعنى؛ إذ لم يبق تحت قولهم: «لا يفعل القبيح» معنى أرادوا أن ينـزهوا الله عنه بعد إضافتهم إليه كل ظلم وكذب وكفر وفسق في الخارج، تعالى الله عن ذلك، **(ألا ترى أنه لو أخبرنا مُخْبِرٌ ظاهر العدالة أنه يريد الزِّنا)** أو يريد قتل الأنبياء والمؤمنين، أو شرب الخمر، أو غير ذلك من المعاصي **(سقطت عدالته ونزلت منـزلته عند جميع العقلاء، ولا علة لذلك إلا أنه أتى قبيحاً، وهو إرادة القبيح)**؛ لأن مريد القبيح وفاعله سواء. وأُدخل رجل من المعتزلة على الأمير محمد بن سليمان يريد قتله، فأمر بضرب عنقه، فضحك، فقيل له: لم تضحك ؟ فقال: أرأيت لو أن رجلاً قام في السوق فقال: إن محمد بن سليمان يريد الفواحش والظلم وكل قبيح، فقام إليه رجل آخر فقال: كذبت، بل لا يريد إلا كل حسن، أيهما أحب إليك؟ قال: من دفع عني، قال: وأنا لا أبالي إذا أحسنت الثناء على الله تعالى. فَبُهِتَ ومَنْ حوله من المجبرة وخلى سبيله.

قال عدلي لمجبر: ما تقول فيمن قال: إن كل ما كان في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الكفر والفسق فهو يريده ويحبه ؟ فقال: يُقتل بسبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: فإن قال ذلك في أبي بكر وعمر؟ فقال: يجلد لطعنه في الصحابة، قال: فإن قال ذلك في الله تعالى؟ فسكت وانقطع.

وعلى الجملة فلا يرتاب العاقل في أن إرادة القبيح قبيحة؛ فيجب تنـزيه الله تعالى عن ذلك، **(وقد قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾، ﴿وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾)** وغير ذلك من آي القرآن كثير، وقد مر ذكر بعض منها. ويزيده وضوحاً قوله تعالى إخباراً عما

سيقوله المشركون في المستقبل: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام١٤٨]، ثم لما قالوا ذلك أنزل فيهم قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النحل٣٥]، فنص سبحانه وتعالى وحكى عن المشركين ما هو صريح مذهب المجبرة وحقيقته، وهو أن الله تعالى يشاء شركهم وعبادة الأصنام والأوثان، وتحريم ما حرموه من الوصيلة والسائبة والحام وما تضمنته بطون بعض الأنعام وغير ذلك مما لم يحرم في شريعة الإسلام، ثم أبطله وبين بطلان أنه يريده من عشرة وجوه:

أحدها: كونه تعالى حكى هذا الاعتقاد عن المشركين، وما حكاه عن المشركين وجب القضاء ببطلانه.

ثانيها: أنه حكاه عنهم على سبيل الإنكار ونعيه عليهم وتقبيحه منهم، وما حكي على هذا الوجه فلا مرية في بطلانه.

ثالثها: أنه تعالى كذبهم بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ حيث شبه كذب أو تكذيب من قبلهم بكذبهم أو تكذيبهم، ومن كذبه الله تعالى كان كاذباً ومن وافقه على مضمون الجملة المخبر بها، وقد وافقهم المجبرة على مضمون ما قالوه من أن الله تعالى شاء شركهم ونحوه، فيجب أن يتناولهم تكذيب الله تعالى للمشركين؛ لمشاركتهم إياهم فيما حكى فيه أنه كذب، وهو مشيئتة تعالى شركهم ونحوه.

لا يقال: لم يشاركوهم في التحريم فلا يصح القياس؛ لأنه جزء العلة.

لأنا نقول: المراد الإخبار في الآية عما صدر من القبح والكذب من المشركين في

اعتقادهم في المشيئة، وقد شاركهم المجبرة في ذلك، وإن انفرد المشركون بذنب آخر أدمج تحت الحكم المذكور فلا يقدح، كما أن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا۝٦٨ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا۝٦٩﴾ [الفرقان] لا يقدح العطف بقوله: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ﴾ ﴿وَلَا يَزْنُونَ﴾ في دلالة الآية على خلود من يدعو مع الله إلهاً آخر في النار إن لم يفعل القتل والزنا.

وبعد، فإن التحريم الذين حرمه المشركون هو عند المجبرة من الله تعالى، والله فاعله ومريده، فقد وافقوهم في زعمهم أن الله تعالى حرم ما حرموا، غايته أن المشركين موافق تحريمهم لتحريم الله تعالى، وعدم تحريم المجبرة لذلك مخالفة ومشاققة لله تعالى، فيكونون بذلك العذر كالمستجير من الرمضاء بالنار.

رابعها: قوله تعالى: ﴿حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾ فأخبر أنه تعالى أذاقهم البأس، وأشار بـ«حتى» إلى أن ذلك الاعتقاد هو العلة الموجبة للإذاقة.

خامسها: أنه تعالى أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بمناظرتهم ومحاجتهم بطلب البرهان على ذلك بقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾، وهذا لا يقال إلا لمن هو مبطل وكاذب في دعواه.

سادسها: قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾، فأخبر أن ليس عندهم علم بذلك، وإنما هو مجرد توهم وظن، وما كان على هذا المنوال فيما يتعلق بأصول الديانات والعقائد فهو باطل لا يجوز الاعتماد عليه.

سابعها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾، أي: تفترون الكذب؛ لأن الخرص هو الافتراء، ومنه قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ﴾ [الذاريات١٠]، وإن كان ليس إلا مجرد الكذب -وهو عدم المطابقة ولم يتعمد افتراءه- فهو في العقائد المتعلقة بأصول الدين باطل مذموم كالافتراء، وإلا أدى إلى عدم تخطية من

أوقعته الشبهات في نفي الصانع والنبوة والمعاد ونحو ذلك.

ثامنها: قوله تعالى في الآية الأخيرة: ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾، فأخبر تعالى أن الرسل قد بلغت إليهم وحذرتهم هذا الاعتقاد الخبيث، فيجب أن يكون باطلاً؛ لأن ذلك لا يقال لمن هو محق فيما هو عليه.

تاسعها: ما تضمنه قوله: ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ من التهديد والوعيد، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إن عليك إلا البلاغ﴾ [الشورى٤٨].

عاشرها: أنه تعالى أسند إليهم جميع ما ذكر في الآيتين الكريمتين من القول والتحريم والإخراج والكذب والخرص، وأسند إلى الرسل صلوات الله عليهم البلاغ، وإلى نبينا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ القول، وأمره بمحاججتهم، فأي بيان بعد هذا البيان؟ وأي برهان فوق هذا البرهان لولا عمى بصائر المجبرة القدرية؟ قاتلهم الله عن تدبر آيات الله، وعدم الاستماع منهم لما يقرره ويدين به عترة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قرناءُ الكتاب، وحملة الحكمة وفصل الخطاب، وأُمَان هذه الأمة من نزول العذاب.

وقد تأول المخالفون هاتين الآيتين الكريمتين بهذيان لا ينبغي الالتفات إليه إلا على وجه البيان لبطلانه والبرهان على هذيانه، فاسمع واعجب، ومهما عشت أراك الدهر العجب، قال أحمد في حاشيته على الكشاف: إن قول المشركين: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ صادر منهم على جهة النفاق وإظهار موافقة المحقين في هذا الاعتقاد، وأن قلوبهم وعقائدهم منطوية على خلافه الذي هو معتقد المعتزلة، فتكذيب الله تعالى إياهم وما ذكر معه من الإذاقة ونحوها راجع إلى ما اعتقدوه وأضمروه، لا إلى ما قالوه نفاقاً وأظهروه، وأن ذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ

﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون١]، فقولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ حق وصدق مطابق للواقع، ولكنه لما لم يصدر منهم عن اعتقاد موجبه كذبهم الله في هذا القول، ولو صدر عنهم على وجه الاعتقاد لنبوته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لما كذبهم، بل كان يصدقهم.

والجواب: أن يقال له: هب أن الأمر كما ذكرت، فَلِمَ لا يصدق الله القول ويبين أنهم إنما قالوا ذلك نفاقاً ورياءً وإظهاراً لموافقة المحقين؟ كما في آية المنافقين، حيث قال تعالى بعد حكايته عن المنافقين: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾، ثم أتى بالجملة الثالثة بتكذيبهم فيما أظهروه من القول: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ وفي قولهم: «نشهد» وفي اعتقادهم خلاف ذلك؛ لأنه تعالى حكى في الجملة الأولى مقال المنافقين، ثم أردفها بالجملة الثانية مؤكدة بـ«أن» واللام مبادرة إلى تقريب مقتضى اللفظ، ثم أتى بالثالثة مؤكدة بـ«أن» واللام، وحذف متعلق الكذب ليشمل الثلاثة الأطراف المذكورة وغيرها، ولو حذفت الجملة المتوسطة لاقتضى الكلام خلاف المعلوم من نبوته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؛ لأنه يلزم تكذيبهم أنه رسول الله، وتصديقهم فيما اعتقدوه من نفي نبوته، ولما سجل عليهم بالنفاق وسماهم به، ولا كذلك ذكر في آيتي المشيئة المذكورتين، بل فيهما ما يدل على أن الكلام مسوق ومحكي عنهم على حسب ظاهره، كما يعلم من العشرة الأوجه المذكورة أو بعضها، مع أن البيان والتأكيد فيهما لو كان الأمر كما ذكره المخالف أحوج منهما في آيات المنافقين؛ لأن نبوته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ معلومة من الدين ضرورة، وكونهم إنما قالوا ذلك نفاقاً وكذباً قد علم من تسميتهم منافقين، لكن أتى بالجملة المتوسطة والتأكيدات البالغة لئلا يكون لأهل الزيغ طريق إلى القدح في القرآن، فكان بيان معتقد المشركين لو لم يكن ما يفيده ظاهر آيتي المشيئة وتكذيبهم في إظهارهم خلاف ما اعتقدوه من الحق، وتصديق ما يعطيه

اللفظ أنه تعالى يشاء شركهم أولى وأحوج بالبيان والتصديق، سيما فيما يوهم ترك البيان الخطأ، وهذا واضح فتأمل.

وبعد، فأي غرض للمشركين في إظهار هذا القول رياءً ونفاقاً وقد كانوا أعظم الناس مخالفة للرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جدالاً وشقاقاً؟ وكانوا يجاهرونه بالكفر صراحاً، والمحاربة والمعاندة غدواً وصباحاً، بخلاف المنافقين، فقد كانوا يظهرون الإسلام وينافقون بالتظاهر أنهم يدينون بنبوة سيد الأنام، فكشف الله تعالى منطوى قلوبهم من التكذيب بالنبوة والرسالة؛ لئلا يغتر بهم من ليس له بدغلهم اختبار.

وبعد، فلو كان الأمر كما ذكرت لتناقضت آيات الكتاب العزيز؛ لأن ما قدمناه من الآيات صرائح في أنه تعالى يكره المعاصي، ولا يحتمل التأويل في شيء منها.

وبعد، فلو كان الأمر كما ذكرت وذهبت إليه من أن الله تعالى يشاء شرك المشركين وتحريمهم ما حرموا لرفع قضية العقل أن إرادة القبيح قبيحة، أو للزم الحكم بحسن الشرك وتحريم ما لم يحرمه الله تعالى، وكل قول يؤدي إلى رفع قضية العقل أو تحسين الشرك وتحريم ما لم يحرمه الله تعالى فلا شك في بطلانه، فكيف يجوز حمل الآيات الكريمة عليه؟ إذا لكانت هزواً ولعباً ولغواً وكذباً!

وبعد، فلو كان الأمر كما ذكرت لما ساغ مجيء الآية على وجه النقيض للمعنى الحق من غير بيان؛ لأن ذلك إلغاز وتعمية، والله يتعالى عن ذلك.

فإن قيل: وردت على ذلك الوجه ولم يذكر فيها ما يدل على البيان ليلحق بالمتشابه، وووروده جائز للامتحان والابتلاء.

قلنا: إذاً فقد سقط التأويل المدعى؛ لأن عند الخصم أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله دون الراسخين، فلا يصح لهم تأويل تلك الآيتين بما ذكروه، فأما أن يأخذوا بظاهرهما فهو ما ذهبنا إليه، وأما أن لا فقد ألغوهما وأخلوهما عن معنى يقصد من الخطاب، فيلحقهما ذلك بالهذر، ويكونان هزواً ولعباً!

إلزاماتٌ على قولهم: إن الله تعالى يريد القبائح ويشاء الفضائح:

يقال لهم: إذا كان الله تعالىٰ يريد من الكافر الكفر فأنتم ماذا تريدون منه؟ إن قلتم: نريد له ما أراده الله له- قيل: فقد أردتم الكفر له، ومن أراد الكفر من أي شخص فهو كافر، وإن قلتم: نريد له الإيمان- قيل: فأيهما أحسن هل ما أراد الله له أو ما أردتم له؟ إن قلتم: ما أراد الله له- قيل: إذاً فالكفر خير من الإيمان، فهو أولىٰ بأن يفعله، وإن قلتم: ما أردنا له- قيل: فأنتم إذاً أحسن اختياراً من الله تعالىٰ، فأنتم أولىٰ بالحمد والشكر.

حكي أن مجبراً داواه نصراني من وجع بعينه فبرئ، فقال المجبر: قد وجب لك علي حق، فأنا أريد أن أنصحك. قال: بماذا؟ قال: بأن تُسْلم، وكأن النصراني كان عارفاً بمذهب المجبر، فقال: أتريد نصيحتي وإسلامي؟ قال: نعم. قال: والله يريد نصيحتي وإسلامي؟ قال: لا. قال: فأيكما أحق بالإجابة؟ فانقطع المجبر.

ويقال: إذا كان الله تعالىٰ يريد الكفر وجميع المعاصي ممن فعلها، وكان الشيطان أيضاً كذلك، وكان الأنبياء عليهم السلام والمؤمنون يكرهون ذلك ولا يريدونه، وكانوا ينهون عنه، ويأمرون بالإيمان ويقاتلون عليه- فإبليس أحسن حالاً منهم؛ لموافقته مراد الله تعالىٰ وعدم مشاقته، وهم أخسُّ حالاً وأولىٰ باللعنة؛ لمخالفتهم لمراد الله ومشاقته، تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً، وحاشا أنبيائه والمؤمنين عما يقوله الظالمون.

ويقال: ما تقولون في رجل حلف بطلاق امرأته ليفعلن ما يريده الله منه، ففعل معصية: أَبَرَّت يمينه وحَلَّت له امرأته أم لا ؟ إن قيل: «نعم» خالفوا المعلوم من الدين ضرورة، وإن قيل: «لا» بطل مذهبهم.

ويقال: إذا كان الله تعالىٰ يريد ما وقع من قتل أنبيائه وأوليائه وتكذيبهم وسبهم، فالفاعل لذلك فاعل لما أراده الله تعالىٰ، والخير فيما أراده، فكان قتل الأنبياء والأولياء خيرًا يستحق بمقابله الثناء والمدح والإثابة.

شبهتهم من العقل:

قالوا: لو أراد الله تعالى من الكافر الإيمان ومن الفاسق الطاعات، ثم صدر منهما خلاف مراده تعالى- لكان ذلك تعجيزاً له تعالى؟

والجواب: إنما يكون ذلك تعجيزاً له تعالى حيث أراد منهم ذلك على جهة القسر لهم والمغالبة وإجبارهم على ذلك، فأما إذا أراد ذلك منهم على وجه الاختيار منهم، وترك قسره لهم وإجبارهم عليه- فلا يكون تعجيزاً.

قالوا: لو أراد الله تعالى ما لا يكون من الطاعات والإيمان لكان ذلك تمنياً، والله تعالى منـزه عن ذلك.

قلنا: ومن أين لكم أن إرادة ما لا يكون تمنٍ؟ أليس أن التمني من قبيل الكلام المَقْرُون بـ«لَيْتَ»، حتى لو لم يكن ثمة كلام مقرون بها لم يكن تمنياً، كما أنه إذا لم يكن كلامٌ مقروناً بحرف القسم لم يكن قسماً، والإرادة من أفعال القلوب، فإذا وقع تمن لشيء لزم إرادته، ولا عكس.

وبعد، فإن عندكم أن إرادة الله تعالى قديمة في جميع ما تعلقت به، فإذا كان الله تعالى يريد الواقعات في الأزل فهو متمن لها، فما أجبتم به فهو جوابنا.

وبعد، فإن التمني لا يكون إلا فيما فيه نفع أو دفع ضرر عن المتمني، والله تعالى منـزه عن ذلك، فلا تكون إرادته ما لم يقع من الطاعات والإيمان تمنياً؛ لاختلال أحد أجزاء ماهية التمني أو شرطه.

وبعد، فإن التمني إنما يكون فيما يتعذر أو يتعسر حصوله، فأما ما كان من المقدورات القريبة الانتوال بلا مانع ولا مشقة فلا يصح تمنيها، سيما ممن هو أقدر عليها من غيره وهو على كل شيء قدير، فإذا لم يفعلها دل على غنائه عنها، وإذا أمر بها دل الأمر على أنه يريدها من دون أن يكون متمنياً لها.

قالوا: وقوع ما علم الله أنه لا يكون مستحيل، والله تعالى لا يريد المستحيل.

قلنا: ومن سلم لكم أن وقوع ما علم الله أنه لا يكون مستحيل، أوليس أن الله تعالىٰ عالم أنه لا يقيم القيامة الآن وهو قادر علىٰ إقامتها الآن، وليس ذلك بمستحيل، وكذلك سائر ما علم أنه لا يفعله من الأفعال الممكنة في ذاتها، كإرسال نبي بعد محمد ﷺ، وإنزال كتاب وشريعة بعده ﷺ، وإنما المستحيل هو ما استحال لذاته، كالجمع بين الضدين والنقيضين، أو ما فقدت القدرة عليه، كخلقنا الأجسام والأعراض الضروريات، أو ما وجد فيه المانع الحسي، كجري المقيد بالحديد مع الخيل. وإنما قيدنا المانع بالحسي ليخرج المانع العقلي كقبح الكذب والظلم، فإنه مانع من صدورهما من الحكيم، وليس صدورهما مستحيلاً حتىٰ يخرجا عن كونه تعالىٰ قادراً عليهما، وكوجود الحكمة في أحد الممكنين[١]، كما مثل به في الآيتين الآتي ذكرهما من تأخير العذاب والقضاء إلىٰ يوم الفصل، وكوجود الصارف في أحد الممكنين[٢] أيضاً، وهو المفسدة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾، وليخرج المانع الشرعي كالحيض، فإنه مانع من صحة الصلاة وليس وقوعها من الحائض محالاً، فإن هذه الوجوه المذكورة كلها لا تلحق الفعل بالمستحيل، وإنما يجب معها تركه.

وبعد، فقد كان النبي ﷺ يريد من أبي جهل وأبي لهب وسائر الكفار الإيمان، ومعلوم عدم وقوع ذلك من أبي جهل وأبي لهب وغيرهما من الكفار؛ فيلزمهم أنه ﷺ قد أراد المستحيل، وذلك ذم له ﷺ؛ لأن من أراد المستحيل لا يعد من العقلاء.

وبعد، فقد قال تعالىٰ: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ﴾ [العنكبوت٥٣] ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ

(١) في (ب): الحكمين.

(٢) في (ب): الحكمين.

﴿بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى١٤]، فأخبر أنه تعالى قادر على تعجيل ما علم أنه لا يكون معجلاً بل مؤخراً، فكيف يقال: إن ما علم أنه لا يكون مستحيل؟

قالوا: الإرادة مطابقة للعلم، فما لا يعلم الله تعالى وقوعه لا يريده.

قلنا: وكذلك يقال: الإرادة مطابقة للقدرة، فما لا يريده الله تعالى لا يقدر عليه أو لا يعلمه، أو ليس أن كل واحدة من هذه الصفات تتعلق بما لا تتعلق به الأخرى؟ فكونه تعالى عالماً أعمها تعلقاً؛ لأنه بكل شيء عليم، وذاته تعالى من جملة المعلومات، فدخلت في العموم، ثم أخص منها كونه قادراً؛ لخروج ذاته عن المقدورات، ثم أخص من الوصفين كونه مريداً؛ لأنه لم يكن مريداً لكل ما علمه ولا لكل ما قدر عليه، وهذا لاشك ولا خلاف فيه، فما شأن هذه المغالطات والتحكمات والجمع بين المتباينات بهدم المسلمات؟!

[شبهتهم من السمع:]

وأما من السمع فقالوا: قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان٣٠].

قلنا: مفعول المشيئة محذوف، فإما أن يُقَدَّر عامَّاً لكل ما يشاؤه، فهو باطل بقوله تعالى :﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال٦٧]، فأخبر تعالى أنه يريد غير ما يريدون، وإما أن يُقَدَّر خاصَّاً، فليس ما يمكن تعلق المشيئة به إلا ما ذكر في الكلام السابق قبلها، وقد ذُكِرَت هذه الجملة -وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾- في ثلاثة مواضع:

أحدها: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل١٩].

ثانيها: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير٢٨].

ثالثها :﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ﴾ [عبس:١١،١٢].

فيقدر في الأولى وما تشاؤون اتخاذ السبيل، وفي الثانية وما تشاؤون الاستقامة، يعني على طريق الحق، وفي الثالثة وما تشاؤون الذكرى، وكل هذه

الثلاثة -اتخاذ السبيل والاستقامة والذكرى- طاعات وقُرَب مُقَرِّبة إلى الله تعالى، فأين ما يدل على مدعى الخصم أنه تعالى يريد المعاصي؟ فلا دلالة على ما يزعمه الخصم في ذلك البتة، والمعنى: وما تشاؤون اتخاذ السبيل والاستقامة على الحق والذكرى إلا والله تعالى يشاء ذلك منكم، فلا تيأسوا من قبول ذلك منكم، ولا تتكاسلوا عن العمل بموجبه.

لا يقال: إن المعنى من ذلك: لا تشاؤون هذه الطاعات إلا إذا شاءها منكم، فإن لم يشأها فلا تشاؤونها، أي: لا تقدرون على مشيئتها.

لأنا نقول: لو كان المعنى كذلك لوردت الآيات بكسر الهمزة، فتكون إن الشرطية، والآيات وردت بفتحها؛ فتكون أن المصدرية التي تسبك مع الفعل بعدها بمصدر، فيكون المعنى: وما تشاؤون هذه الطاعات إلا ومشيئة الله حاصلة وثابتة في ذلك.

وبعد، فلو قلنا: إن الهمزة مكسورة ووردت قراءة بذلك فلا يقدح ولا متمسك للمخالف؛ لأن مشيئة الله تعالى قد حصلت في هذه الثلاثة وكلها طاعة، فلا دلالة في ذلك على مشيئته تعالى للمعاصي. وأما قول السائل: فإن لم يشأها فلا تشاؤونها فجوابه من وجهين:

أحدهما: أن هذا أخذ بالمفهوم، والأخذ بالمفهوم لا يصح التمسك به في العقائد المطلوب فيها اليقين؛ لأنه لا يفيده.

ثانيهما: مسلم أنه إن لم يشأها سبحانه فلا يشاؤونها، لكنا لا نسلم أن المعنى لا تقدرون على مشيئتها، بل المعنى: فإن لم يشأها فلا ينبغي أن تشاؤوها، ويكون المعنى: أن ليس المشيئة في تشريع تلك الطاعات أو غيرها من القرب إليهم، بل المشيئة في ذلك إلى الله تعالى، وهذا غاية الترغيب من الله تعالى في فعلهم تلك القرب المذكورة، والترهيب عن التشريع منهم ومن تلقاء أنفسهم ما لم يشأه منهم، ويكون

ذلك كما إذا قال السيد لعبده: افعل كذا وكذا و كذا، ثم يقول في حثه على ذلك: فما تفعل شيئاً من ذلك إلا وقد أردته منك، ثم إذا أراد قصره عن فعل ما سوى المذكورة أتى بالجواب بلفظ المضارع كما في الآيات المذكورة، والله أعلم.

قالوا: قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس٩٩]، ﴿أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد٣١]، ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام١٤٩]، ﴿لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة١٣]، ونحو ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى لم يشأ هداية كل الناس وإيمان جميعهم، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام١٠٧]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام١٣٧]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾ [البقرة٢٥٣]، ونحو ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى يشاء الشرك والقتل وسائر ما يفعله المشركون والعصاة.

والجواب عن جميع ما ذكروه وسائر ما يستدلون به من وجوه:

أحدها: أنه لا يصح لهم الاستدلال بالسمع ما داموا على ذلك المذهب السخيف والاعتقاد العنيف؛ لأنهم قد قالوا: ما من كذب في الخارج صدر من مدعيي الربوبية ومدعيي النبوة والكفار، ومن جميع العصاة الأشرار إلا والله تعالى فاعله، ومريده، وخالقه، ومقدره، ولا يقبح منه؛ لأنه غير منهي ولا يُسأل عما يفعل، وإذا كان كذلك فلا يبعد منه الكذب في هذه الآيات وجميع ما أخبر به في كتبه وعلى ألسنة رسله، ولا يقبح منه؛ لأنه غير منهي ولا يُسأل عما يفعل.

ثانيها: أن هذه الآيات ونحوها مما تمسكوا به هي من المتشابه، وقد قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران٧].

ثالثها: أن المتشابه عند الخصم لا يعلم تأويله إلا الله دون الراسخين، فسقط استدلال الخصم بالسمع أجمع بمقتضى الثلاثة الوجوه، الأوَّلُ يعم المحكم والمتشابه، والأخيرين يخصان المتشابه فقط، وقد مر ذكر هذه الثلاثة أو بعضها فيما مضى من هذا المختصر، لكن أعدناها هنا تنبيهاً للناظر والمطالع لعظم نفعها

وتسلطها على اقتلاع جرثومة الجبر وهتك أستاره، ولهدم ضررها وتنشطها إلى انتزاع أكرومة العدل وفك أسواره[١]، قامعة لأهل الجبر لا يملكون دفعها، وواقعة عليهم من سماء العدل لا يستطيعون رفعها.

رابعها: أن متعلق المشيئة[٢] في الآيات المذكورة غير مذكور، كما تراه من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ فلم يذكر في شيء منها لو شاء كذا، وإنما ذكر أجوبة «لو» لأن «لو» الشرطية تحتاج إلى شرط وجواب، تقول: لو شئت إدخال زيد داري لأدخلته، فقولك: «شئت». فعل الشرط، وقولك: «إدخال زيد» مفعوله متعلق به، وقد يحذف هذا المتعلق اختصاراً، تقول: لو شئت لأدخلت زيداً داري، كما في الآيات المذكورة، وقولك: «لأدخلته» جواب الشرط، وإذا كان الأمر كذلك فلا دلالة للخصم إلا لو كان متعلق المشيئة مذكوراً، بأن يقول: لو شاء ربك إيمان أهل الأرض، أو لو شاء الله عدم شرك المشركين، على أنه لو فرضنا ذلك وأخذناه من الأجوبة المذكورة بعد «لو» لما كانت الدلالة إلا ظاهراً لا صريحاً؛ لاحتمالها التأويل بمشيئة الإجبار لا مشيئة الاختيار.

فإن قيل: ليس بأن تحملوا المشيئة على مشيئة الإجبار أولى من أن نحملها على مشيئة الاختيار.

قلنا: بل حملها على مشيئة الإجبار أولى لوجهين:

أحدهما: أن حملها على مشيئة الإجبار لا نزاع في إمكانه وعدم استحالته على الله تعالى بالنظر إلى أنه تعالى قادر على ذلك، بل الجميع متفقون على أن الله تعالى قادر على ذلك، وإنما منع أهل العدل من صحته ووقوعه لمنافاته التكليف، بخلاف مشيئة الاختيار فالنـزاع فيها[٣] كائن، فيكون حملها على الوجه المتفق

---

(١) في (ب): سواره.

(٢) في (ب): الشبه.

(٣) يعني: لأن أهل الجبر يجعلون التقدير: لكن قد شاء أن يشركوا باختيارهم، وأهل العدل يجعلون =

عليه أولى من حملها على الوجه المختلف فيه؛ لأن ما أجمعت عليه الأمة فهو الحق، وما اختلفت فيه تطرق إليه الخطأ.

وثانيها: أنا لو حملناها على مشيئة الاختيار لوقع التناقض والتدافع بين هذه الآيات وبين ما مر من الآيات المحكمة الدالة على أن الله تعالى يريد الإيمان من جميع المكلفين، ويكره الكفر والعصيان من جميعهم، ولا يمكن تأويل تلك الآيات التي استدللنا بها كما أمكن تأويل هذه التي استدلوا بها، والجمع بين الآيات على الوجه المتفق على صحته أولى من الجمع بينها على الوجه المختلف فيه، وتكون فائدةُ الآيات السابقة -من قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ ونحوها- الإخبار والدلالة على أن الله تعالى يريد الإيمان والطاعات من جميع المكلفين، ويكره الكفر والمعاصي من جميعهم، وفائدةُ هذه الآيات -من قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾- الإخبار والدلالة على أنه تعالى قادر على أن يجبرهم ويقسرهم على فعل الإيمان والطاعات وترك الكفر والمعاصي، وحمل كلام الحكيم المتعدد على فائدة صحيحة في بعض، وأخرى في البعض الآخر- أولى من حمله على فائدة لا تصح في بعضه، وإخلاء البعض الآخر عن الفائدة أصلاً؛ لأن ذلك يلحقه بالهذر والهزء.

فإن قيل: وحملكم هذه الآيات ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ ونحوها على مشيئة الإجبار يُلحقها بالهذر؛ لأنه معلوم ذلك بلا نزاع، فلا ينبغي حملها عليه؛ لعروه عن الفائدة، فما أجبتم به في لزوم الهذر في هذه فهو جوابنا عما ألزمتموناه في تلك.

قلنا: لا سواء؛ لأنا إذا لم نجعل تلك الآيات ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ

التقدير: لو شاء لقسرهم على أن لا يشركوا، لكن ما شاء أن يقسرهم على عدم الشرك، وهذا المعنى متفق على صحته وإمكانه، فتحمل الآية عليه. (من خطه رحمه الله).

مَكْرُوهًا﴾ ونحوها دالة على أنه تعالى يكره الكفر والمعاصي، ويريد الإيمان والطاعات من جميع المكلفين- لم يبق لها معنى البتة، بخلاف هذه الآيات ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ ونحوها، فإنا إذا جعلناها دالة على قدرته تعالى على إجبار جميع الخلق على الإيمان وترك الكفر لم تعر عن الفائدة وأي فائدة. ويدل على أن المراد بها ذلك المعنى قوله تعالى تمام الآية خطاباً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، أي: أفأنت تقدر على أن تكره الناس على الإيمان؟ لا لست بقادر، بل نحن القادرون على ذلك، لكن لا نفعله لمنافاته التكليف ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة٢٥٦]، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف٢٩]. يزيد ذلك وضوحاً قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [الأنعام١١١]، فإنه تعالى لما أخبر عن فرط عنادهم وإصرارهم على الكفر وتوغلهم فيه بما أخبر من أنه لو أنزل إليهم الملائكة عليهم السلام ينذرونهم، وجعل الموتى يكلمونهم بما قد وجدوه من الحق وبطلان الشرك، وحشر -أي: جَمَعَ- عليهم كل شيء مما في الأرض من الوحوش والحشرات والناطقات والصامتات والناميات وجميع الجمادات، وقاتلهم بها، أو جعل في كل منها آية ظاهرة لهم- ما آمنوا ولا كادوا أن يؤمنوا، فكان بعد هذا الإخبار عن عنادهم وإن وقع جميع ما ذكر من إنزال الملائكة ونحوه ربما يتوهم متوهم ممن لا يعرف إحاطة قدرة الله تعالى بجميع الممكنات أنه قد بلغ الحال إلى أن لا يقدر الله تعالى على إجبارهم وقسرهم على الإيمان، فرفع تطرق هذا التوهم بقوله عز وجل: ﴿إلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ أي: إلا أن يشاء أن يجبرهم ويكرههم عليه فهو على كل شيء قدير.

[فصل:] في البلاء والآلام وما يتصل بذلك

في الكلام فيما يفعله الله تعالى بعباده من الامتحانات والابتلاءات بالأمراض والأسقام والغموم والنقائص والجوائح، وفي الكلام على الآلام الصادرة من بعض الخلق على بعض، وما يتصل بذلك من الآجال والأرزاق والأسعار والتكسب والألطاف.

واعلم أن الجهل بوقوع الحكمة على الجملة في ذلك أدى كثيراً من الناس إلى الضلال والهلاك كالفلاسفة قالوا: لو كان للعالم صانعاً حكيماً لما فعل هذه الأمراض والآلام والنقائص والحوائج، فنفوا الصانع المختار، وجعلوا جميع التأثيرات ناشئة عن العلة القديمة وما صدر عنها من العقول والأفلاك والنفوس.

وكالطبائعية، لما أسندوا جميع التأثيرات إلى الطبائع أسندوا هذه الآلام ونحوها إلى الطبع، ونفوا صدورها ووقوعها من الله تعالى.

وكالثنوية، لما اعتقدوا أنها شر محض أثبتوا لها فاعلاً غير يزدان الذي هو الباري بزعمهم، ونسبوها إلى الشيطان.

وكأهل النور والظلمة، نسبوا الخير كله إلى النور، والشر كله إلى الظلمة.

وكَعُبَّاد الأصنام وبعض الجهلة من هذه الأمة، لما اعتقدوا في الأصنام والأولياء نسبوها إليهم فيمن لم يحسن الظن بهم.

وكأهل الإحالة من المطرفية ونحوهم، قالوا: إن الله تعالى أحال التأثيرات في الأجسام على بعضها البعض، وإنما خلق الأصول الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ثم أحال جميع الحوادث من الإحياء والإماتة والنباتات والآلام والنقائص على هذه الأصول بواسطة طبائعها، ولا فعل له تعالى في ذلك عند بعضهم إلا كونه تعالى فاعل السبب، وبعضهم يقول: بل له أثر في ذلك مع الإحالة المذكورة.

وكأهل التناسخ، لما أثبتوا الصانع المختار، وجهلوا الحكمة في الأمراض والأسقام النازلة بالأطفال ونحوهم من غير المكلفين والبهائم وسائر الحيوانات- قالوا: إن الأرواح القائمة فيها قد عصت الله تعالى في هياكل وأجسام أُخر، ثم تناسخت وتنقلت إلى أولئك الأطفال ونحوهم.

وكالبكرية، لما أثبتوا الصانع المختار وقالوا: إنه حكيم، وجهلوا الحكمة في إيلام الأطفال ونحوهم أنكروا وقوع التألم فيهم.

وكالمجبرة، لما أنكروا قبح الظلم، وجوزوا أن يفعل الله تعالى ما صورته ظلم في الشاهد، وجوزوا منه فعل كل قبيح- جوزوا صدورها بالأطفال والمؤمنين وسائر المكلفين وجميع الحيوانات لغير مصلحة وحكمة.

فهذه فرق الضلال التي ضلت وهلكت بسبب جهلهم وإنكارهم الحكمة والمصلحة فيها رأساً. وأهل العدل قاطبة سَلِمُوا عن الوقوع في هذه الورطة؛ بأن حملوها على وجوه من المصالح والحكمة تخرجها عن العبث والظلم على خلاف بينهم في تفصيلها حسبما سيأتي، والذي يجب على المكلف هو اعتقاد الحكمة والمصلحة في جميعها على الجملة، فأما على التفصيل بعد الإقرار بحصول الحكمة والمصلحة على الجملة فلا يلزم، إلا على سبيل الزيادة في البصيرة والاستكثار من الفوائد المنيرة.

الألم:

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الألَمَ جِنْسٌ يشمل الأمراض وما وقع من الجنايات الواقعة من بعض الحيوانات على بعض، وحقيقته: هو المعنى المدرك بمحل الحياة فيه مع النفرة.

وهو من فعل فاعل.

وقالت الطبائعية: بل من الطبع.

قلنا: حادث مع الجواز. ونعني بقولنا: «مع الجواز» أن حدوثه مع جواز أن لا يحصل؛ فلا بد من فاعل، وإلا لم يكن[1] بأن يقع أولى من أن لا يقع، ولا بأن يقع على وجه أولى من أن يقع على وجه آخر، ولا مختصاً بشخص وزمن أولى من أن يعم أو بشخص وزمن آخر، فلا بد أنه بفعل فاعل دون غيره من طبع أو مادة أو خاصية، وإن توقف حصوله في بعض الأوقات على تناول شيء من ذوات الطبائع والمواد والخاصيات، فليس ذاك هو المؤثر فيه، بل المؤثر في ذلك هو الله تعالى، وإناطته بذلك السبب وإزالته بشيء من الأدويات في بعض الأحيان لحكمة ومصلحة من جملة ما نحن بصدده.

الغم:

وأدخلت الغموم مع الآلام في هذا الباب وإن لم تكن منها لأن العوض مستحق على الجميع. وحقيقة الغم: هو ما يحصل في النفس من الانكسار والانحطاط لحصول ضرر بالنفس أو بمن تحب أو نقص في المال. فإن كان ذلك قد حصل فهو الغم، وإن لم يكن قد حصل، وإنما يعلم أو يظن حصوله في المستقبل سمي مع ذلك خوفاً. وقولنا: «أو بمن تحب» يدخل في ذلك موت الأولاد وأمراضهم وسائر أقارب الرجل وما يملكه من الدواب، وما يحصل في إخوانه ومصافيه من سائر الناس.

وما كان من الغموم متولداً عما يفعله الله تعالى من الأمراض والنقائص ونحوها فحكمه حكمها في استحقاق العوض عليه، وما كان متولداً من الجنايات الصادرة من العباد على نفس أو مال فحكمه حكمه في استحقاق العوض عليه أو عدمه؛ لأن فيها ما لا يستحق عليه عوض كالقصاص ونحوه.

---

(١) قوله: «وإلاَّ لم يكن بأن يقع أولى من أن لا يقع الخ» يعود إلى الجملتين السابقتين، فيكون التقدير: حادث مع الجواز، وإلا لم يكن الخ، فلا بد من فاعل، وإلاَّ لم يكن الخ. (من خطه رحمه الله).

وقد علم من هذا أن الألم ونحوه وما يتولد منه من الغم ينقسم إلى ضربين: ضرب من فعل الله تعالى، وضرب من فعل العبد. أما ما كان من فعل العبد فسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى، وأما ما كان فعل الله تعالى فقد أشار إليه عليه السلام بقوله: **(فإن قيل)** لك أيها الطالب الرشاد **(: فهل يفعل بعباده)** من الأمراض والنقائص والآجال وبسط الأرزاق وقبضها والأسعار ونحو ذلك **(ما هو مفسدة؟)** وهي نقيض المصلحة والحكمة، وذلك كل فعل تضمن قبيحاً من ظلم أو كذب أو استخفاف بمنعم أو عبثاً أو سفاهة.

معنى المصلحة:

والمصلحة: ما يعود إلى الحي من جلب نفع أو دفع ضرر: إما حَالِيٍّ كالدنيوية، وإما مآلي كالدينية، مع تعريه عن وجوه القبح المذكورة. ولا تكون المصلحة إلا للمخلوق، ولا تسند إلى الله تعالى إلا مع تعليقها بالعبد، كقولنا: مصلحة عباده، أو بالدين، كقولنا: يفعل الله كذا وكذا لمصلحة الدين. فإن حُذِف هذا القيد فالمعنى عليه، كقولنا: يفعل الله كذا لمصلحة يعلمها، مع اعتقاد تنـزهه عن النفع ودفع الضرر.

معنى الحكمة:

والحكمة: كل فعلٍ حسنٍ لفاعله فيه مقصد صحيح. قولنا: «كل فعل» جنس الحد. وقولنا «حسن» خرج به القبيح، وفعل الساهي والنائم؛ إذ لا يوصفان بحسن. وقولنا: «لفاعله فيه مقصد صحيح» يخرج ما فيه مقصد لا طائل تحته، فلا حكمة فيه، كمن يشغل نفسه بِعَدِّ الحصى التي لا نفع له ولا لغيره فيها، وإنما قصد بذلك ليعلم كميتها، فلا يوصف ذلك بالحكمة.

لا يقال: قد خرج هذا بالفصل الأول؛ لأنه إذا كان كذلك كان عبثاً والعبث قبيح.

لأنا نقول: إن قصده بعلم الكمية أخرجه عن العبث، ولو كان قبيحاً للزم

العقاب في فعله، ومن المعلوم أن لا عقاب في ذلك؛ إذ لا أقل من كونه مباحاً، لكن لما كان المقصد فيه غير ذي طائل خرج عن كونه حكمة ولم يخرج عن كونه حسناً، أي: غير قبيح؛ لأنه يدخل في الحسن على اصطلاح المتكلمين الواجب والمندوب والمباح والمكروه، ولا يدخل في الحكمة إلا الأولين، ومن الثالث والرابع ما فيه مقصد صحيح، لكن الرابع لا يدخل في الحكمة إلا إذا كان فعله أولى من تركه، كصرف الزكاة في غير فقراء البلد للتأليف، وإلا فلا حكمة في فعل المكروه، بل الحكمة في تركه، وهي اقتضاء الثواب.

الفرق بين الحسن والحكمة:

وحاصل الكلام في الفرق بين الحسن والحكمة أن الحسن أعم والحكمة أخص؛ ولهذا قالوا: لا يكون الحسن حكمة إلا إذا كان فيه صفة زائدة على حسنه. وبهذا كانت الأفعال تنقسم بالنظر إلى الحُسن والقبح إلى قسمين فقط: حسن وقبيح، ولا ثالث؛ فيكونان نقيضان، وبالنظر إلى الحكمة والمفسدة إلى ثلاثة: حكمة، ومفسدة، ولا حكمة ولا مفسدة، كالمباحات التي لا غرض فيها صحيح؛ فيكونان ضدان، وليس في أفعال الله تعالى إلا القسم الأول -وهو الحكمة- دون الأخيرين، وهما ما فيه مفسدة، أو ما لا حكمة فيه ولا مفسدة؛ لأن الحكيم على الإطلاق لا يفعل ما لا حكمة فيه.

وأما القبيح والمفسدة فلا فرق بينهما، ولا يدخل فيهما إلا المحرم، فلا فرق بينه وبين أيهما، فالثلاثة مترادفة.

قوله عليه السلام: **(فقل: كلا)** ردعاً عن اعتقاد حصول مفسدة أو خلو مصلحة عن أي شيء منها. وقوله: **(بل لا يفعل إلا الصَّلاح، ولا يبلوهم إلا بما يدعوهم إلى الفلاح)** هذا هو الواجب في مسائل الباب على الجملة.

الفلاح والمحنة والنعمة:

والفلاح: هو الظفر بما فيه النفع الخالص عن أن يعقبه شيء من الشر. فلا يقال فيما يمد الله به الظالمين من زهرة الدنيا وزخرفها فلاح **(وسواء كان ذلك)** الذي يبلوهم به وينـزله عليهم **(مِحْنَة)** كالأمراض والنقائص والجوائح **(أو نِعْمَة)** كتيسير الأرزاق وسعتها، وطول الأعمار وزيادتها، وتقوية الأبدان وصحتها، وسواء كان ذلك بمؤمن أو كافر أو فاسق، فإن ذلك كله إنعام على من فعل له، وإن عمل الكافر والفاسق بخلاف موجبه، وهو استعمال الأرزاق والأبدان واستغراق الأعمار في طاعة المنعم، وصرف ذلك إلى معاصيه وظلمه وتغلبه على أهل الحق- فإنما أُتي في ذلك من جهة نفسه، ولم يكن الله سبحانه وتعالى بذلك الذي فعله معه فاعلاً مفسدة وإن ترتب وقوعها على حصول شيء منها، إلا إذا قدرنا أنه تعالى أراد إعانته وإغراءه على فعل تلك المعصية، وحاشاه **(لأنه تعالى لا يفعل إلا الصواب والحكمة كما تقدم)** في أول العدل أنه تعالى لا يفعل القبيح. **(فإذا أمرضهم أو ابتلاهم)** بخير مما يحبونه من صلاح الثمار وسعة الأرزاق ونحو ذلك، أو شر مما يكرهونه من أضداد ذلك، أو بتكليف، أو بفعل ما يزيد في مشقته، كتمكين العدو من مقاتلتهم، والدليل على أن الكل بلوى قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء٣٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان٢]، **(أو امتحنهم بفوات ما أعطاهم)** كنقص بعض الثمار أو تفويتها بالجوائح والعاهات، أو موت الدواب وشحة الدرور وغير ذلك **(فلا بد)** في جميع ذلك من حكمة ومصلحة راجعة إلى الخلق.

وقد اختلف الأصحاب في تعيين تلك الحكمة والمصلحة، فقال جمهور العدلية: لا بد في كل ألم ونحوه من المضار والنقائص **(من)** أمرين:

أحدهما: **(اعتبار المكلفين)**. وحقيقة الاعتبار: هو ما يحدث في النفس من الدراية والوجل عند مشاهدة أو العلم بما يدعو إلى فعل الطاعة أو ترك المعصية. وإنما قلنا لا بد من الاعتبار **(ليخرج)** الألم **(بذلك عن كونه عبثاً، وقد نبه الله)** تعالى **(على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾)** أي: يمتحنون في كل سنة مرة بنقص إحدى ثمرتيها التي تكون إحداهما في أول الشتاء، ويعبر عنها في العرف بالصراب، والأخرى في أول الصيف وأواخر الربيع، ويعبر عنها بالقياض، أو مرتين بأن يقع نقص في كليهما معاً، ويحتمل غير ذلك من سائر الامتحانات، وليس المراد بذكر المرة أو المرتين القصر عليهما، فقد يكون الامتحان في جملة السنة أكثر من ذلك، وإنما المراد التنبيهُ بما هو كاف في التذكير والاعتبار **(﴿ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾** [التوبة١٢٦]**)**، وهذا نَقْمٌ وإنكار عليهم في عدم الاعتبار والتذكر المفضي إلى التوبة الموجبة للنجاة عن عقاب معاصيهم، أو المخلصة لهم والرافعة عنهم تلك المحنة.

(و)الأمر الثاني: أنه **(لا بد)** مع ذلك الاعتبار **(من العِوَض)** للمُؤْلَم **(المُوَفِّي)** هكذا حفظناه وضبطناه عن النسخ والمشائخ بالياء بعد الفاء، ويمكن أن يكون بالراء «الموفر» لمناسبة قوله: **(على ذلك بأضعاف مضاعفة)** من دون احتياج إلى تقدير، أي: الموفي على ما يستحق على الألم والزائد على ذلك بأضعاف مضاعفة، أو يكون من باب التضمين؛ بأن يضمن الموفي معنى الموفر أو الزائد. وإنما كان التوفير بأضعاف مضاعفة لأنه مهما كان أنقص أو مساوياً لم يكن فيه مصلحة، غير أن قولنا: «بأضعاف مضاعفة» لا يقتضي معرفة المقدار الذي به يبلغ الحد اللازم الذي يخرج به عن لزوم خلو المصلحة والحكمة، فيقال كما هو عبارة بعض المؤلفين: بحيث لو خير العاقل بين ذلك الألم مع العوض المضاعف وبين تركه مع ترك العوض لاختار الألم قطعاً لما فيه من المصلحة له. ثم بين الدليل على لزوم

العوض عقلاً بقوله: **(ليخرج بذلك عن كونه ظلماً)**؛ لأنه مهما كان ذلك الألم عارياً عن العوض للمؤلم كان إذاً ظلماً، **(وقد ورد ذلك)** أي: ما يدل على ثبوت العوض، ويمكن عوده إلى الأمرين معاً، أي: ما يدل على الاعتبار والعوض **(في السُنَة كثير، والغَرَض الاختصار)**. من ذلك ما أخرجه الترمذي عن جابر مرفوعاً، والمرشد بالله والبغوي وأبو نعيم والطبراني عن ابن مسعود موقوفاً: ((وَدَّ أهل البلايا يوم القيامة حين يعاينون الثواب أن جلودهم كانت تقرض بالمقاريض)). ذكره شيخنا رحمه الله في سمطه، وهو في أمالي المرشد بالله عليه السلام بهذا اللفظ، ذكره شيخنا أيضاً في حاشيته على المتن بلفظ: ((يتمنى أهل البلايا أن لو قرضت أجسادهم بالمقاريض لما يرون من كثرة الثواب))، ولم يعز هذا اللفظ إلى أحد خرجه، ولعله رواه بالمعنى، كما يفهم من قوله بعده: أو كما قال، ونحوه في أمالي المرشد بالله وغيرها. انتهى كلامه رحمه الله.

وأخرج المرشد بالله والطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: ((من أصيب بمصيبة في جسده فكتمها فلم يشكها إلى الناس كان حقاً على الله أن يغفر له)). وأخرج المرشد بالله ومالك والبخاري عن أبي هريرة مرفوعاً: ((من يرد الله به خيراً يُصِبْ منه)).

وأخرج الإمام الناطق بالحق أبو طالب عليه السلام وأبو داود عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((إن المؤمن إذا مرض ثم عوفي كان كفارة لما مضى من ذنوبه وموعظة فيما يستقبل، وإن المنافق إذا مرض ثم عوفي كان كالبعير عقله أهله فلم يدر لم عقلوه ولم أرسلوه)). وهذا الحديث كما يدل على ثبوت العوض فهو يدل على ثبوت الاعتبار.

وأخرج البخاري عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحاً مقيماً)).

وأخرج المرشد بالله والطبراني عن أبي أمامة مرفوعاً: ((إن المسلم إذا مرض

أوحىٰ الله إلىٰ ملائكته فيقول: يا ملائكتي إني قد قيدت عبدي بقيد من قيودي، فإن قبضته أغفر له، وإن عافيته فجسد مغفور لا ذنب له)).

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((إن الله إذا أنزل بعبده ألماً أوحىٰ إلىٰ حافظيه أن اكتبا **لعبدي** أفضل ما كان يعمل في حال صحته ما دام في وثاقي، فإذا أبل[1] من علته خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه)). نقله شيخنا رحمه الله ولم يذكر مخرجه، لكن حكاه عن المنصور بالله عليه السلام مرسلاً.

وأخرج المرشد بالله والقاضي في أماليه: ((يقول الله عز وجل: إن من عبادي المؤمنين لمن لا يُصلح إيمانه إلا السقم، ولو أصححته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الصحة، ولو أسقمته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الفقر، ولو أغنيته لأفسده ذلك، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الغنىٰ، ولو أفقرته لأفسده ذلك، إني أدبرهم بعلمي)).

وأخرج المرشد بالله ومسدد والبخاري عن عائشة مرفوعاً: ((ما يصيب المؤمن من شيء إلا كان له أجر وكفارة حتىٰ الشوكة والنكبة)).

وأخرج المرشد بالله عنها: ((ما من مؤمن يشاك شوكة فما فوقها إلا حُط عنه خطيئة ورفع له درجة)). وأخرج المرشد بالله وأبو الشيخ: ((إن أعظم البلاء مع أعظم الجزاء، وإن الله عز وجل إذا أحب قوماً ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط)).

وأخرج البخاري وأبو داود عن أم العلاء: زارني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنا مريضة فقال: ((أبشري يا أم العلاء، فإن مرض المؤمن يذهب به الله خطاياه كما تذهب النار خَبَث الذهب والفضة)).

---

(١) أي: برئ وشفي. (منه رحمه الله).

وأخرج المرشد بالله عن عائشة مرفوعاً: ((إذا اشتكى المؤمن أخلصه ذلك كما يخلص الكير..)) الحديث، ذكر هذه الأحاديث شيخنا رحمه الله في السمط متفرقة، وغيرها في السنة لا حاجة في التطويل بذكرها، وهي تدل بعضها على الاعتبار وبعضها على العوض وبعضها عليهما معاً.

وقد اختلف من لا يشترط اجتماع الأمرين معاً، فقال أبو علي: يحسن للعوض من دون اعتبار.

قلنا: يمكن الابتداء بالعوض من دون ألم؛ فيكون عبثاً وظلماً.

وقال عباد بن سليمان الصيمري بالعكس: يحسن للاعتبار من دون عوض.

قلنا: لا يمكن اطراده في كل ألم؛ لأن الأطفال والبهائم لا اعتبار منها.

فإن قيل: لاعتبار المكلف في حقها.

قلنا: يكون كنفع زيد بإضرار عمرو، فلا يحسن إلا مع تعويض عمرو وإلا كان ظلماً له.

وذهب الإمام القاسم بن محمد قدس الله روحه إلى تفصيل في الآلام من حيث هي، قال شيخنا رحمه الله: تفصيل عجيب لم يسبق إليه، حاصله: أنه لا يخلو الألم: إما أن يكون من الله تعالى أو من العبد، فإن كان من الله فيحسن لغير المكلف لمصلحة يعلمها الله تعالى له. ولم يعين عليه السلام في ذلك عوضاً ولا اعتباراً؛ لإمكان الابتداء بالعوض، ولفقد الاعتبار في ذلك بالنظر إلى المؤلم نفسه، ولا جَوَّز خلوه عن أحدهما، بل رد على أبي علي وعباد في ذلك وأجمل ولم يفصل. وإن كان بمكلف: فإما أن يوقعه بمؤمن أو بغيره، فإن كان بمؤمن حسن لمصلحة يعلمها الله تعالى له، أو لاعتبار نفسه، أو لحط سيئاته، أو لتعريضه لثواب الصبر، أو لمجموع الجميع. وإن كان بغيره من كافر أو فاسق فيحسن تعجيل عقوبة فقط، ولاعتبار نفسه فقط، يعني أن كل واحد منهما كاف في الحكمة، ولمجموعهما، يعني يصح في ألم صاحب

الكبيرة إنزاله للعقوبة والاعتبار، ولا يصح عنده عليه السلام إنزاله بصاحب الكبيرة للعوض؛ إذ لا عوض له، ولا للتعريض لثواب الصبر من دون توبة، ولا لحط السيئات من دون توبة؛ لعدم قبول الطاعة من صاحب الكبيرة وعدم التكفير في حقه، خلافاً لرواية المهدي عليه السلام عن العدلية، فقالوا: لا بد من العوض يكون بالحط من عقاب ذنوب السيئات وتخفيفه عن الكافر والفاسق. واحتج القاسم عليه السلام لعدم التخفيف بقوله تعالى: ﴿وَلا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر٣٦]، ولعدم الثواب والعوض بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف٤٠]. قال المهدي عليه السلام، ومثله حكاه شيخنا رحمه الله عن المؤيد بالله عليه السلام: ويقسط التخفيف على أوقاته تقسيطاً لا يشعر بموضع التخفيف منه.

قلت: وفي اشتراط عدم الشعور بذلك نظر؛ لأنه لو أشعر المعذب بما أسقط من عقابه بمقابل ما وقع عليه من الألم في الدنيا لكان ذلك أبلغ في الحكمة؛ لما في ذلك من تنـزيه الله تعالى أن يكون ذلك الألم ظلماً له وعبثاً، وأما تعليلهم عدم الإشعار بأنه لو أشعر لفرح بذلك فلا وجه له؛ إذ لا فرح مع بقائه في النار، وإن فرض على بعده بل استحالته فلا مفسدة فيه، بل المفسدة في عدم إشعاره بما خفف من عذابه المستحق لو لم يؤلم. والاحتجاج بظاهر الآية على عدم التخفيف رأساً فيه نظر أيضاً؛ إذ يمكن حملها أن المعنى لا يخفف عنهم مما قد استحق بعد المساقطة لما يجب في مقابل الأمراض ونحوها مما وقع بهم في الدنيا. وأما العوض بالمنافع والتعريض لثواب الصبر عن الألم فإن علم الله سبحانه وتعالى أنه سيكون من صاحب الكبيرة التوبة النصوح فلا مانع من حسن إنزاله لأيهما أو لمجموعهما وإن تأخرت التوبة، وإلا فلا ولا دلالة في الآية الأخرى على منع هذه الصورة، والله أعلم.

وقال أبو هاشم: لا يصح أن يكون تعجيل عقوبة، وخالفه أبوه أبو علي. ومثل قول أبي هاشم عن المنصور بالله. قال شيخنا صفي الإسلام رحمه الله في حاشيته: وحكي عنه أنه قال في شرح الجزء الثاني من الرسالة الناصحة عند قوله عليه السلام:

دَارُ الجـزاءِ يـا قـوم دارُ الآخـرةِ   إِنَّـا شَرِبنـا مـن[1] بحـارٍ زَاخِـرَهْ

إن أهل البيت عليهم السلام مجمعون على أنه لا عقاب في الدنيا. قال: وكلام هؤلاء الأئمة يدفعه، والأدلة عليه قائمة .انتهى.

قلت: ويمكن دعوى الإجماع أنه لا عقاب مستوفى، والله أعلم.

وأما إذا كان الألم الواقع بالمؤلم من العبد: فإما أن يكون الجاني والمجني عليه مكلفين أم لا، إن كانا مكلفين حسن للقصاص أو التأديب فقط، لا لعوض ولا لاعتبار؛ لأنهما لا يحسنان إلا من الحكيم على الإطلاق، المالك الحقيقي وليس إلا الله تعالى، وإن كانا غير مكلفين لم يحسن، لكن لا عقاب على الجاني، إلا أنه يحسن تأديب المميز بما يقتضي الزجر عن العَوْدِ.

فإن قيل: إذا نفيتم الحسن عنه فهل تصفونه بالقبح- فكيف نفيتم العقاب عن فعل القبيح- أم لا فكيف رفعتم النقيضين على أصلكم؟.

قلنا: هو قبيح، لكن شرط استحقاق العقاب عليه تكليف فاعله.

ويكون للمجني عليه عوض من الله تعالى بسبب فعله التمكين والتخلية بينهما، وكذا في جناية غير المكلف على المكلف.

وإن كان الجاني مكلفاً والمجني عليه غير مكلف قبح بكل حال، فإن كان عمداً عوقب على جنايته، وإن كان خطأً حط من سيئاته بقدر جنايته وعوض بها المجني عليه، فإن لم يكن له حسنات فالعوض من الله تعالى، ويزاد في عقاب

---

(١) في شرح الرسالة: عن.

الجاني الكافر أو الفاسق بقدر جنايته. وإن كان المجني عليه مكلفاً مؤمناً فكذلك، وإن كان غير مؤمن زِيْدَ في عقاب الجاني وأخبر المجني عليه بذلك.

قال الهادي عليه السلام: وليس له شيء سوى الإخبار بزيادة عقاب الجاني عليه.

وقال المهدي عليه السلام وغيره: بل يحط من عقابه بقدر ما وقع عليه من الجناية.

وأما جناية المؤمن خطأ والتائب فكجناية الصبي، إن العوض في ذلك من الله تعالى.

وعن المهدي والبهشمية: بل يؤخذ من أعواضهما بقدر جنايتهما. وقال الإمام: يجوز الوجهان.

مسألة: ويبعث الله البهائم لتعويضها:

وهذا قول أهل البيت عليهم السلام.

وقال أبو هاشم: يجوز أن تعوض في الدنيا فلا تعاد.

وقال عباد: تحشر ثم تبطل بمصيرها تراباً. وقيل: يدخل الجنة منها ما كان محبوباً، والنار ما كان منفوراً، مع كونها متلذذة بها.

لنا: على ثبوت بعثها قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام٣٨]، ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير٥].

وعلى ثبوت العوض قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [الأنبياء٤٧]، فلو لم تعوض في مقابل آلامها لكانت مظلومة.

مسألة: [هل يناصف الله تعالى بين البهائم ونحوها]:

ويناصف الله تعالى بين البهائم ونحوها ممن لا يَعْقِل، قاله بعض أئمتنا عليهم السلام والأكثر، حكاه شيخنا رحمه الله، قال: وقال الإمام يحيى والمهدي والإمام وأبو قاسم وأبو الحسين ومحمود: لا تناصف بينها؛ لأن سلب العقل كالإباحة.

لنا: ما روي عنه ﷺ: ((إن الله ينتصف للشاة الجماء من ذات القرنين))، وأيضاً لو لم ينتصف من الجانية للمجني عليها لكان التمكين والتخلية ظلماً. والأظهر أنه لا يكون إنصاف المجني عليها إلا بالعوض من الله تعالى، دون أن يأخذ من أعواض الجانية شيئاً؛ لعدم تمييزها قبح الجناية المصححة للانتصاف منها، والله أعلم.

مسألة: في دوام الأعواض:

وهل تدوم أعواض الآلام ونحوها أم تنقطع؟ لا دلالة قاطعة على أحد الأمرين بالنسبة إلى الاستحقاق العقلي. ومنهم من ذهب إلى دوامه قياساً على الثواب. ومنهم من ذهب إلى انقطاعه قياساً على أروش الجنايات.

والأول قول بعض أئمتنا عليهم السلام وأبي الهذيل وبعض البغدادية، والثاني حكاه شيخنا عن جمهورهم، منهم محمد بن القاسم والسادة والمنصور بالله والمهدي، قال الإمام القاسم عليه السلام: قلنا: انقطاعه يلزم تضرر المعوض أو فناءه. قال المفتي: لا يلزم مع قولهم: يتفضل عليه بعد انقطاع المستحق.

فظهر لك أن النـزاع إنما هو كيف يستحق عقلاً؛ هل على سبيل الدوام أو الانقطاع؟ وأما الوقوع فالظاهر الاتفاق على دوامه، لكن أهل القول الثاني يجعلون الزائد على ما يستحق تفضلاً، والله أعلم.

الآجال

اعلم أن الوجه في اتصالها بعلم العقائد أنها مما يتطرق إليها الاعتقاد الصحيح أو الفاسد بنسبتها إلى الله تعالى أو إلى غيره، وباعتقاد الحكمة فيها أو خلوها عنها، فلزم معرفة الحق من ذلك. ووجه اختصاصها بباب العدل وإدراجها في مسائله أنها من جملة أفعال الله تعالى التي شملتها حكمته وتدبيره عز وجل في خلقه.

إذا عرفت ذلك فالأجل في أصل اللغة: هو الوقت المؤقت به فعل[1] أو حكم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ [البقرة٢٣٤]، وأجل الدين، أي: الوقت المضروب للعدة وتأدية الدين.

وفي الاصطلاح: هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحي فيه، قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف٣٤]. وقد يطلق على نفس الحياة أو مدتها، ومنه قولهم: هل القتل خرم أجل أم لا؟

مسألة:

لا خلاف أن من مات حتف أنفه فموته من فعل الله تعالى، وأنه مستوف عمره ومات بأجله المحتوم الذي كتبه الله له وقدره وقضى عليه به، إلا ما يحكى عن المطرفية ونحوهم من الطبائعية أنه لا يكون كذلك إلا فيمن بلغ العمر الطبيعي: مائة وعشرين أو وخمسين سنة، وهو بناءٌ على أصولهم الكفرية، ومردود بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ [آل عمران١٤٥]، ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر٤٢]، وإجماع الأمة منعقد على خلافه.

(١) فعل كقضاء الدين، أو حكم كانقضاء العدة. (من خطه رَحِمَهُ اللَّهُ).

مسألة:

في القرآن التصريح بأن الله تعالى هو الذي يتوفى الأنفس، وأنه خلق الموت والحياة، وفيه أيضاً أن الذي يتوفى الأنفس مَلَك الموت ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة١١]، وفيه أن المتوفي الملائكة ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ﴾ [النحل٢٨]، ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ﴾ [النحل٣٢]، فلزم الجمع بين الآيات -لأن كلام الله عز وجل مصون عن التناقض- بأن المتوفي حقيقة هو الله تعالى؛ لأنه خالق الحياة والموت، ولا يدخلان في قدرة غيره، وتوفي الملك أو الملائكة مجاز عن قبض الروح وحفظها بعد أن ينـزعها الله تعالى من جسد الحي.

مسألة: [الأجل المخروم]:

واختلف فيمن مات بسبب من فعل غير الله تعالى كالمقتول، وكمن ألقى على غيره جداراً أو سقاه سماً، هل أجله مختوم أو مخروم، ومعناه: لو لم يقتل هل كان يموت في تلك الحال قطعاً أم يعيش؟ فقال جمهور الزيدية -على رواية الأمير عليه السلام- وهو قول أبي علي وأبي هاشم ومن تبعهما من المعتزلة: لا دلالة قاطعة على أحد الأمرين، بل يجوز أن المقتول لو لم يقتل لمات في تلك الحال، ويجوز أن يبقى حياً. وهذا هو الصحيح.

وقال الإمام القاسم عليه السلام، وحكاه عن بعض أئمتنا عليهم السلام ولم يبينه، والبغدادية، ومثله ذكره القرشي عن بعض البغدادية: لو لم يقتل لعاش قطعاً لا محالة.

وقال أبو الهذيل ومن تابعه من المعتزلة، وهو قول المجبرة على رواية الأساس، والحشوية على رواية الأمير عليه السلام: لو لم يقتل لمات في تلك الحال قطعاً لا محالة.

حجة الجمهور أن كلا الأمرين لا مانع من أيهما، ولا أن يعلم الله المصلحة في أحدهما دون الآخر أو استوائهما فيها، ونحن لا نعلم أيهما تمخض لجانب المصلحة ولا الاستواء، فيجوز الأمران، ولا دلالة تقتضي لزوم أحدهما. فأما استدلال أهل القول الثاني من قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة١٧٩]، وقصة قتل الخضر عليه السلام الغلام- فلا دلالة في ذلك على محل النـزاع؛ لأن الحياة المذكورة ليست للمقتول لو لم يقتل، وإنما هي لمن عدا المقتص منه من سائر الخلق، والمراد بها حياة سليمة عن المخاوف والفتن والتعرض للسبيل والعدوان؛ دليله التنكير، أي: حياة عظيمة طيبة، كقوله تعالى: ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل٩٧]، وليس المراد أنها تحصل للمخاطبين بالقصاص حياة على حقيقتها التي هي ضد الموت؛ بدليل أنها حاصلة لهم قبل القصاص، بل حال الخطاب، بل قبله، وبدليل أنهم ليسوا محل النـزاع، وإنما محله هو المقتول الأول والمقتص منه لو لم يقتلا هل كانا يعيشان قطعاً أو يموتان قطعاً كل منهما في الحالة التي قتل فيها؟ فهذا أمر لا قاطع فيه على أحدهما. وأما قتل الخضر الغلام فقتله عن أمر الله تعالى، فهو كما لو مات حتف أنفه، فكيف يقال: إن قتله خرم أجل؟ وأما كونه لو بقي لأرهق أبويه طغياناً وكفراً فغايته الإخبار في حق هذا الغلام بأحد الأمرين الجائزين، ولا يلزم طرد المسألة في حق غيره، على أن ذلك من كلام الخضر عليه السلام معللاً بمجرد الخشية، أي: مظنة أن يرهقهما، وليس في ذلك ما يدل على المطلوب قطعاً.

وأما ما استدل به أهل القول الثالث من أنه لو بقي المقتول حياً بأن ترك قتله لكشف عن الجهل؛ حيث علم الله أنه يقتل في ذلك الوقت فانكشف أنه حي- فالإلزام لازم للجميع؛ لأن المفروض أنه علم الله أنه سيقتل فانكشف عدم القتل وأنه مات في ذلك الوقت حتف أنفه.

مسألة:

ذكر القرشي رحمه الله في الآجال: أنها لطف للمكلفين، قال: ومعنى كونها لطفاً لنا يختلف باختلاف المراد بالأجل، فإن أريد بالأجل العمر وأوقات الحياة لم يصح كونه لطفاً لذلك المعمر؛ لأنه من قبيل التمكين، ويجوز أن يكون لطفاً لغيره؛ إذ لا يمتنع أن يعلم الله سبحانه وتعالى أن عند بقاء زيد يختار عمرو الطاعة. وإن أريد بالأجل وقت الموت فمحال أن يكون لطفاً للميت؛ إذ لا تكليف بعد الموت، ولكن لا بد أن يكون لطفاً لغيره من المكلفين إذا حصل بالإماتة ألم. ويجوز أن يكون علم زيد بأنه يموت لطفاً له؛ فيكون أجله لطفاً بهذا المعنى. انتهى.

قلت: وقوله: «إذا حصل بالإماتة ألم» لا معنى لهذا الاشتراط؛ لأن الموت يقع به الاعتبار والالتطاف ولو قدرناه خالياً عن الألم، كما هو معلوم فيمن اعتبر وتذكر. وقوله: يختلف باختلاف المراد بالأجل الخ كلام جيد، ويمكن أن يزاد فيه بأن يقال: باختلاف طول الأعمار وقصرها وتوسطها، واختلاف أسباب الموت من الأمراض والأسقام، وطول المرض وقصره، وموت الفُجأة وموت القتل باعتبار التمكين منه، ففي جميع ذلك لطف للمكلفين، واللطف في الحقيقة هو بالعلم بهذه الأعمار وأسباب الموت التي شاهدها المكلف في غيره، وبعدم علمه بمقدار عمره وسبب موته، مع علمه أنه لابد من ذلك لا محالة.

[معنى كتب الله للأعمال والآجال وتقديره لها]:

مسألة: ومعنى كون الله تعالى كتب الأعمار والآجال وقدرها ونسخها: ثبوتها في علمه عز وجل على مقادير معلومة عنده وأسباب مقدرة، ثم نسخها أزالها – أي: الأعمار– بالموت والأجل المضروب في علمه لزوال حياة الحي، أو كتب في اللوح عمر فلان كيت وكيت، وموته في الوقت الفلاني بسبب كذا أو كذا،

ويكون ذلك لطفاً للملائكة عليهم السلام ومن أعلم بذلك من نبي أو بُلِّغَه عن النبي، فيكون الاعتبار والالتطاف في حقهم باعتبار انكشاف الموافقة والمطابقة لما كتب في ذلك اللوح، وفي حق غيرهم باعتبار علمهم أو ظنهم ثبوت ذلك في علم الله تعالى أو كتبه على الجملة؛ لأن جميع ذلك داع إلى الاعتبار والالتطاف لمن لم يجعل الدنيا نصب عينيه وأكبر همه، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [فاطر١١]، ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر١١]، وفي الآية سؤلان لا بأس بالتعرض لهما تكميلاً للفائدة:

أحدهما: أن يقال: كيف قابل قوله: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ﴾ بقوله: ﴿وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ مع أن النقصان يقابل بالزيادة لا بالتعمير؟

وجوابه: أن المراد بقوله: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ﴾ أي: ما يزاد في عمر أحد قد عمر العمر الغالب في الناس، ولا ينقص عن ذلك العمر الغالب، فيكون قد قابل النقصان بالزيادة، وهذا لا إشكال فيه، أو يكون المعنى لا يزاد في عمره المحدود له إذا فعل ما لأجله يزيده الله عمراً من صلة الرحم، أو ينقص عنه إذا فعل ما لأجله ينقصه الله عن ذلك العمر من قطيعة الرحم، كما ورد في الحديث: ((إن صلة الرحم منساة في الآجال وزيادة في الأعمار))، وهذا بناء على أن المفروض والمعلوم أن لكل ممن وصل رحمه أو قطعه أجلان: أحدهما مشروط بالصلة أو قطعها، والآخر بخلافه، وفيه ما فيه، ولا مانع، والله أعلم.

وثانيهما: أن يقال: كيف قال تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ مع أن المعمر لا يعمر؛ لأنه كتحصيل الحاصل وإماتة الميت وإحياء الحي، ومع أن من قد عمر ومضى من عمره ما مضى أو انقضى عمره بالموت لا يتأتى النقص في حقه؟

وجوابه يؤخذ من جواب السؤال الأول، وبأن يقال: ليس المراد بقوله: ما يعمر العمر الذي قد مضى أو انقضى، بل المراد ما يزاد على ما قد مضى، وسواء كانت الزيادة بسبب صلة رحم أو فسحة في الأجل، وليس المراد بالنقص عمَّا قد مضى أو انقضى حيث إن ذلك محال، بل المراد بالنقص مما بقي من عمره، إما بسبب قطع رحم، أو بالنسبة إلى من هو أطول منه عمراً، وقد قيل: إن معنى ﴿وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾: ولا يمضي من عمره عام أو شهر أو يوم أو ساعة بأن يكون المولود عند ولادته قد جعل الله له عمراً طويلاً أو قصيراً أو متوسطاً، فلا يُنقص -بتغيير الصيغة للمفعول- من عمره ذلك المحدود بما مضى منه ﴿إِلا فِي كِتَابٍ﴾ إلا مكتوباً ما مضى منه، أو ثابتٌ في علم الله تعالى ما مضى وما بقي، وهذا جيد، وهو يعود إلى معنى ما ذكر، والله أعلم.

الأرزاق

اعلم أن الرزق مصدر، يقال: رزق يرزق رزقاً فهو مرزوق ورازق. وهو: إعطاء الغير الذات المنتفع بها أو ما في معناها. فالذات المنتفع بها كالأثمار والحبوب والمشارب والأولاد والدواب وما في معناها، كالقوى والحواس الخمس وغير ذلك من المعاني المنتفع بها، ثم إنه استُعمل بعد ذلك في الذات المعطاة وما في معناها، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾، فسمى الذوات المخرجة رزقاً، قال في المصباح: والرزق -بالكسر- اسم للمرزوق، والجمع أرزاق، مثل حمل وأحمال؛ فصار للرزق معنيان: أحدهما: نفس المصدر، ومعناه الإعطاء. والثاني: العين المنتفع بها وما في معناها. وهل صار حقيقة فيهما معاً بالاشتراك، أم حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ الأظهر الأول. قال سيد المحققين عليه السلام: الوجه في ذكره أنه من أفعال الله سبحانه وتعالى الدالة على عدله وحكمته، وفيه مصالح الخلق ومنافعهم، فهو من أصول النعم التي تفرد الله تعالى بها. انتهى.

قلت: وأيضاً فإن فيها وفي بسطها لبعض الخلق وتقتيرها على البعض الآخر، واختلاف وجوه تناولها؛ حيث تيسر لبعضهم بالتجارة، وبعضهم بالنجارة، وبعضهم بالحراثة ونحو ذلك، ولو حاول الانتقال عن تلك الحرفة لتعذر عليه أو تعسر- ففي جميع ذلك من الاعتبار والألطاف ما لا يُعلم كنهه إلا لمن تدبر، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ [النحل٧١]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء٣٢].

وأيضاً فإن في تقتيرها وبسطها واختلاف أحوال الخلق بالنسبة إليهما من البلوى والامتحان ما عنده يجب الصبر والشكر اللذين ينال بهما الثواب، وفيما شرع من الإنفاق من الرزق في وجوه البر كالزكاة وصدقة النفل، والإنفاق على النفس والعائلة والأقارب وسائر الخلق، وكالإنفاق في الجهاد واتقاء الوافد وإصلاح الطرقات والمناهل، وكالعتق والوقف وسائر وجوه الخير- كل ذلك تعريض للمكلف وتيسير لمقتضى الثواب الدائم.

إذا عرفت ذلك علمت أن الحرام لا يدخل في مسمى الرزق؛ لأنه منهي عن تناوله والانتفاع به، وهذا قول العدلية كافة.

وقالت المجبرة: بل يدخل فيه الحرام والحلال، وإنه يستعمل في مجرد الإعطاء، أعم من أن يكون حراماً أو حلالاً.

قلنا: لا نسلم أنه في مجرد الإعطاء، بل في الإعطاء من الحلال فقط.

وبعد، فلم تطلقه أئمة اللغة إلا على الإعطاء من الحلال، ذكر ذلك الإمام المهدي وسيد المحققين عليهما السلام.

وبعد، فلئن سلمنا على التنـزل أنه في مجرد الإعطاء نظراً إلى أصل اللغة فما المانع من أنه قد نقل في الشرع إلى الإعطاء من الحلال دون الحرام؟ دليله: أن الله تعالى قد ندب ومدح على الإنفاق من الرزق، وهو تعالى لا يندب ولا يمدح من أنفق من الحرام.

وبعد، فلم يعط الله تعالى أحداً شيئاً من حرام؛ لأن جميع الذوات والمعاني التي خلقها ورزقها العباد من الأثمار والأنهار وجميع المآكل والمشارب، ومن الأسماع والأبصار والأفئدة، وجميع المعاني المنعم بها على الخلق- لا يتأتى وصفها بالتحريم والتحليل؛ نظراً إلى كونه تعالى الموجد والمعطي لها، وإنما يتأتى ذلك نظراً إلى إعطاء المكلفين إياها سائر الخلق باعتبار ما حظره الشارع وأباحه لهم، وإذا كان كذلك فلم يدخل الحرام في العطاء المنسوب إلى الله تعالى، فلم يشمله الحد، بل أخرجه كما ترى، وهذا واضح لا غبار عليه.

قالوا: الإعطاء الذي يفعله الخلق من بعضهم إلى بعض يشمل الحرام والحلال، والمعطي الفاعل لذلك هو الله تعالى؛ لأنه لا فعل للعبد.

قلنا: بناءً على الجبر وقد مر إبطاله.

قالوا: لو لم يكن الحرام رزقاً لكان الظالم الذي لا يأكل إلا من المظالم لم يجعل الله له رزقاً، ولكان المظلوم الذي غصبت عليه تلك المظالم لم يأكل رزقه، فما ذاك إلا أنه رزق لمن أكله دون من لم يأكله، وإن كان غير مملوك وحلال للأول، ومملوكاً حلالاً للثاني، فلا تلازم.

قلنا: أما لزوم لم يجعل الله رزقاً للظالم فلا يسلم؛ لأنه من جملة الخلق الذين خلق الأثمار ونحوها والقوى ونحوها لهم، ولكن جعل لتناول الأعيان المرزوق لها وجوهاً تقتضي التحليل ووجوهاً تقتضي التحريم، فأمره وأباح له التناول من هذه، كالاحتطاب من المباح، وكالميراث، وما اكتسب من تجارة أو حراثة أو هبة أو صدقة أو نحو ذلك، ونهاه وحظر عليه هذه، كالغصب والربا ونحو ذلك، فما أمره به وأباحه له فهو ما رزقه، وما نهاه عنه وحظره عليه فهو ما لم يرزقه، ولو ترك الظالم أكل المظالم وعمد إلى الاكتساب الحلال من الاحتطاب أو التجارة أو النجارة ونحو ذلك لتناول رزقه الذي كتبه الله تعالى له، وهذا لا شك فيه،

ولكنه خالف أمر الله تعالى وترك الحلال وعمد إلى الحرام؛ فأُتي من جهة نفسه، فأين لزوم أن الله تعالى لم يجعل له رزقاً لو ترك الحرام؟ وأما لزوم أن المغصوب عليه لم يأكل رزقه فغير قادح؛ إذ لا نزاع أن المتصدق به ونحوه من الحلال رزق[1] لمن أعطاه الله إياه وإن لم يأكله، بل تصدق به أو أعتق أو نحو ذلك من وجوه البر.

إلزام:

يقال لهم: إذا كان الحرام رزقاً فليس بأن يترك أولى من أن يتناول؛ لأن النهي وإن دل على المنع فإن الإعطاء أدل منه على الإباحة، ألا ترى أن السيد إذا نهى عبده عن أكل شيء دل على المنع، وإذا أخذ السيد ذلك الشيء وأعطاه العبد دل على إباحة أكله له، فيلزم تحليل كل ما تناوله الظالم من مظلمة أو رباً أو تطفيف كيل أو نحوه بمجرد التناول، ويلزم رفع التحريم بأسره في جميع المحرمات على أصلهم المنهار: أنه تعالى خلق أفعال العباد.

فرع:

والرازق والرزاق هو الله تعالى لا غيره؛ لأن غيره وإن صدق عليه أحد معنيي الرزق -وهو الإعطاء- فلا يطلق عليه اسم رازق أو رزاق؛ لأن هذين الاسمين عند الإطلاق لا ينصرفان في الأفهام إلى غيره تعالى، فكأنهما قد صارا حقيقة دينية أو عرفية عامة فيمن فعل الإعطاء مستمراً، أو من أوجد الأعيان والمعاني المرزق بها، ويصير حالهما كحال الرحمن والرحيم، فإنهما وإن اشتقا من الرحمة وهي من الصفات الحاصل معناها في المخلوق حقيقة، فلا يوصف غيره تعالى بالرحمن

(١) في الأصل: رزقًا.

والرحيم؛ لأنهما قد اختصا بالله تعالى حقيقة دينية أو مجاز عقلي، على خلاف بين أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم. وأما قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة١١] فالمراد المعطين، والاسم الشريف واسم التفضيل مع الإضافة وصيغة الجمع سوغ إطلاق رازق على غيره تعالى؛ إذ ليس في ذلك وهم خطأٍ كما في إطلاق الرازق على غيره تعالى معرفاً أو منكراً، فلا يقال فلان الرازق أو فلان رازق؛ لإيهام الأول الحصر والدوام والثبات، وإيهام الثاني الأخيرين، فلا يجوزان على غيره تعالى، وأبلغ منهما في عدم الجواز الرزاق ورزاق؛ لما فيهما من المبالغة.

فرع:

وقد ينسب الرزق إلى غيره تعالى، كقوله تعالى: ﴿فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ [النساء٨]، قال النجري -وهو ظاهر عبارة القلائد-: مجاز. وقال السيد هاشم: بل حقيقة بالمعنى الآخر من معنيي الرزق، وهو الإعطاء. ذكر معنى ذلك في تعليقه.

قلت: الأظهر -والله أعلم- أنه إذا كان الرزق يستعمل في اللغة حقيقة بمعنى الإعطاء فالحق ما قاله السيد هاشم رحمه الله، ويكون مشتركاً، وإن كان لا يستعمل إلا في العين المرزوق بها فالحق ما قاله النجري رحمه الله. وقد قال شيخنا أحمد بن محمد الجرافي رحم الله مثواه في حاشيته على الإرشاد الهادي ما معناه: الذي في كتب اللغة أن مصدر رزق الرَّزق بفتح الراء، وأن الرزق -بالكسر- اسم المرزوق، فأفهم كلامه رحمه الله تعالى أن الرزق -بالكسر- لا يستعمل إلا في الأعيان المرزوق بها، واستعماله في الإعطاء مجاز.

ويتفرع على هذا هل الرزق ليس إلا من الله تعالى فقط، أو يكون من الله ومن العبد حقيقة؟ من الله تعالى بالمعنيين معاً، ومن العبد بمعنى الإعطاء حقيقة فيما كان بلا عوض، كالمعطى بالهبة والصدقة ونحوهما فتسمى رزقاً، فيطلق الرزق على الهبة والصدقة حقيقة.

وحينئذ لا نزاع بين العدلية أن الرزق يسند إلى العبد على الجملة، وأنه فاعل حقيقة لنفس الفعل الذي هو الهبة والصدقة، وإنما النـزاع هل يسند إلى العبد حقيقة بمعنى كونه المعطي، أم مجازاً كشربت الإثم، وقد قال تعالى: ﴿فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ والأصل الحقيقة، ولكن محل النظر إذا قلنا: إن ذلك من باب المجاز، فهل التجوز في الإسناد أم في تسمية فعلهم رزقاً؟ فالأول لا قائل به من أهل العدل، وخالف في ذلك المجبرة بناء على أن أصل الفعل من الله تعالى. والثاني هو مقتضى كلام النجري، ولعل المجبرة لا ينازعون فيه، وهو أمر وراء محل النـزاع بين الفريقين، ومقتضى كلام السيد هاشم أنه لا تجوز في الآية أصلاً: أما الإسناد فهو حقيقي، وأما أن ما فعلوه يسمى رزقاً فهو حقيقة بمعنى الإعطاء، وحينئذ فإطلاق حكاية الخلاف عن المجبرة والاحتجاج عليهم بلزوم عدم استحقاق الثواب في الصدقة ونحوها يحتاج إلى تأمل وتفصيل: هل المراد الخلاف الراجع إلى اللفظ، وهو أنه يسمى ما صدر من جهة العبد من الهبة والصدقة رزقاً؟ فالاحتجاج غير صحيح؛ لأن المبحث حينئذ لغوي، ولا تثبت اللغة بالحجج العقلية، بل بالوضعية، ومع ذلك يصير البحث قليل الجدوى؛ إذ لا مشاحة في اللغة. أم المراد بالخلاف الراجع إلى المعنى، وهو أن العبد فاعل للفعل الصادر من جهته وهو الإعطاء، فالاحتجاج صحيح، غير أن المسألة -كما في القلائد وشرحها، وكما في الأساس وشرحه- مسوقة في أنه لا يقدر على الرزق إلا الله تعالى، وأنه يطلق اسم الرازق على غيره مجازاً، ففي الكلام ما فيه.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن هذا من باب التوزيع -وهو نوع من البلاغة والبديع- بأن يرجع بعض المباحث المتعاقبة بعد اللفظ المتقدم بعضها إلى اللفظ وبعضها إلى المعنى، ويعتمد في توزيع كل منها وإرجاعه إلى اللفظ أو إلى المعنى على فهم المخاطب، والله أعلم.

فـرع:

ولا توجبه الحكمة، بمعنى أنه إذا أمات الله تعالى شخصاً جوعاً فلا ينافي ذلك الحكمة؛ لأن من الجائز امتحان ذلك الشخص أو غيره بالموت على تلك الصفة، وجعل الجوع سبباً من جملة الأسباب للموت. وقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود٦] قيل: ﴿عَلَى﴾ بمعنى مِنْ، والأظهر أنه نزل تضمن الله سبحانه لعباده أرزاقهم بمنزلة الواجب؛ لما في ذلك لهم من داعي الاعتماد على الله تعالى والركون عليه في تسيير الأرزاق وتسخيرها عند السعي لها من الوجوه المستحسنة. قال الإمام المهدي عليه السلام بعد قوله: ولا توجبه الحكمة: وقد يجب على الله سبحانه الرزق لوجه عارض، وهو حيث يعلم أن في توسيع رزق لشخص لطفاً له في الدين ومصلحة، فيجب حينئذ لكونه لطفاً لا لكونه رزقاً. وقد يقبح منه ذلك، وذلك حيث يكون مفسدة، كما نبه الله على ذلك حيث قال: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾، وقال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ۝٦ أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَىٰ ۝٧﴾ [العلق]، والإنسان جنس، كأنه قال: إن هذا الجنس من الحيوان ليطغى. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

وقال السيد هاشم رحمه الله: لا مانع من القول بالوجوب بعد تحقق الوعد به، والمراد به الرزق مدة الحياة؛ فلا ينافيه جعل الموت في بعض الأشخاص بالجوع مثلاً. انتهى. وقول الإمام عليه السلام: وقد يقبح منه ذلك، يعني قد يقبح وقوعه فلا يقع منه سبحانه وتعالى، وذلك حيث يكون مفسدة الخ.

فإن قيل: فقد علمنا وشاهدنا كثيراً من الخلق يفسدون ويبغون في الأرض بسبب وجود الأموال لديهم وسعتها، وبسط الأرزاق لهم وتيسرها، كما هو المعلوم من حال أهل السرف والإنفاق في المعاصي، ولو لم تكن لهم تلك الأموال لما تمكنوا من ذلك.

قلنا: أما من قال بوجوب الأصلح على الله تعالى -وهم البغدادية- فالسؤال وارد عليه، وأما من لم يوجبه -وهم أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم من البصرية- فلهم أن يجيبوا بأن البغي والفساد ليس لازماً لوجود المال حتى يقطع بأن وجوده سبب للمفسدة، ومن الجائز أن الله سبحانه إنما أعطى المال ذلك الشخص لينعم به عليه، ويتعبده بالإنفاق في القُرَبِ المُقَرِّبَةِ فيسببه للثواب الجزيل، بل ذلك هو الأظهر، بل الواجب القول به، ولكن ذلك العبد أتي من جهة نفسه بمخالفة ما ندبه الله إليه من الإنفاق بأن صرفه إلى المعاصي.

لا يقال: فيلزم نزعه من يده عند أن أخذ في الإنفاق في المعاصي.

لأنا نقول: تبقيته في يده وتمكينه من إنفاقه في القرب شرط التعبد والتكليف بإنفاقه في البر، وانتزاعه أو بعضه من يده جائز، ثم ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا مَا آتَاهَا﴾، فظهر أن نزعه من يده على سبيل الوجوب لا وجه له؛ لأن النهي عن إنفاقه في المعاصي كاف في الزجر.

[التكسب]:

مسألة: والتكسب -أي: السعي في طلب الرزق- جائز، بل قد يجب، وذلك في حق من لم يكن عنده من المال ما يسد فاقته وعائلته، فيجب عليه السعي وطلب الحلال من باب ما لا يتم الواجب إلا به، وكون الله سبحانه وتعالى قد تضمن أرزاق العباد لا ينافي وجوب السعي؛ إذ من الجائز أنه تعالى تضمن تيسيرها وتسخيرها وخلق الأعيان المرزوق بها عند السعي والطلب. وقد يكون التكسب مندوباً، وذلك لطلب الزائد على ما سد الفاقة إرادة إنفاقه في وجوه البر والإفضال على النفس والعائلة بما جرت العادة بمثله لمثله من الفضلات، ولإظهار نعمة الله سبحانه وتعالى، والتجمل بذلك عند الناس. وقد يكون محظوراً حيث كان القصد بجمعه المكاثرة والمفاخرة التي لا حاجة لها، وكمن يريد إنفاقه في المعاصي، وكمن

يمنعه جمعه مع الاستغناء عنه فعل واجب، كالجهاد وتعلم الجاهل ما يجب معرفته من معالم الدين. وقد يكون مكروهاً حيث كان معه من الكفاية ما يقوم بمحتاجاته، ولم يقصد بجمعه أحد الوجوه المحرمة، وكان جمعه يشغله عن المندوبات وفِعل المودات والسعي في الخيرات، كالإصلاح بين الناس والتصدي لمصالحهم، كتحمل الشهادات لأدائها عند الاحتياج رعاية لحقوق الخلق. وقد يكون مباحاً، وذلك فيما عدا ما ذكر من الأحكام الأربعة، وقد يصعب تمثيله؛ إذ لا يخلو عن وجه يقتضي أحد الأربعة وأقلها ما يقتضي الكراهة؛ إذ لا يخلو كل اشتغال بالجمع عن أن يكون شاغلاً عن فعل ما هو أولى منه من طلب العلم ودرس القرآن والأذكار المندوبة. والله أعلم، نسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا القناعة عن حب الدنيا الذي هو رأس كل خطيئة.

مسألة:

زعم أهل التكاسل والمدلسين من المتصوفين أن التكسب حرام؛ لأنه ينافي التوكل على الله سبحانه في تيسير الأرزاق وتسخيرها. وقال قوم: إن ذلك حرام من حيث إن قد فسد الزمان، وكثرت المعاملات الفاسدة من الغصب والربا والخداع وأخذ الرشا وعطاء سلاطين الجور ما أخذوه كرهاً من الرعايا، فصار غالب ما في أيدي الناس حراماً، فلا تجوز المعاملة معهم ببيع ولا شراء ولا استوهاب ولا غير ذلك؛ لأنه لا يؤمن تناول الحرام.

والجواب عليهم الجميع: أن أقوالهم هذه تؤدي إلى رفع ما علم بضرورة العقل حسنه، وأجمعت الأمة قبلهم من الصحابة والتابعين فمن بعدهم إلى زمن هؤلاء المخالفين وعلم من الدين ضرورة جوازه، بل ورد الشرع بندبه، وهو التكسب من الوجه الحلال، ومعارضة ذلك بتجويز مصادفة الحرام لا تقتضي رفع الحكم الثابت قطعاً بضرورة العقل والعلم من الدين ضرورة. ووجوب

تجنب الحرام إنما هو عند قضية خاصية ببعض الأفراد في بعض ما سيتناوله، بأن يعلم أو يظن أن السلعة المشتراة مغصوبة أو نحو ذلك، وهذا نادر الوقوع؛ فلا يصح رفع الحكم المعلوم لما عداها، المستند إلى الأصل، وهو الإباحة والحسن العقلي والندب الشرعي. وأيضاً فإنه لا يسلم منافاة السعي التوكل، بل التوكل يصاحب السعي، وقد يلازمه في المؤمن العارف؛ لأن الزرّاع يلقي بذره متوكلاً على الله تعالى في إنباته وتيسر الأمطار والأنهار لسقيه وحفظه من الجوائح، ولأن التاجر يتحمل مشقة الأسفار والأخطار من ركوب البحار وقطع المفاوز متوكلاً على الله تعالى في تيسير البيع والشراء وحفظ الأموال وحصول الربح، فليس الأمر كما زعموه، بل هو على ضد ما توهموه.

فرع:

قال الإمام المهدي عليه السلام: إنا نحفظ عن الآباء والسلف وجوب التكسب على النفس وسائر من يلزم الإنسان الإنفاق عليه، قال: وإنما استغنى الله سبحانه وتعالى عن أن يصرح بوجوب ذلك بأدلة قطعية بما قد ركز في عقل كل عاقل من حسن ذلك والإلجاء إلى فعله بالاحتياج الضروري إلى ما يسد الفاقة ويواري السوأة. ذكر معنى ذلك عليه السلام في الغايات.

[السعر]:

مسألة: والسعر: هو قدر ما يباع به الشيء. فإن زاد على المعتاد فغلاء، مأخوذ من غليان القدر، إذا ارتفع الماء أو نحوه من محله لمداخلة النار، وإن نقص فرخص، مأخوذ من رخص الناعم، وهو لين باطن الكف.

والوجه في ذكره: أن سببه من جملة أفعال الله سبحانه وتعالى التي يبتلي عباده بها، كالجدب وشحة الأمطار والعاهات في الثمار، فيكون سبباً للغلاء، ويكون

أضداد هذه الامتحانات سبباً للرخص، وقد يكون في ذلك لطف للمكلفين، فيكون في ذلك مصالح الخلق الراجعة إلى صلاح دينهم ودنياهم، وقد يكون سبب ذلك الغلاء أو الرخص من فعل العباد، كجلب التجارات والعناية في الصناعات والمحافلة على لوازم الزراعات وعدم احتكار المأكولات، فيؤدي ذلك إلى الرخص، وضده إلى الغلاء. خلافاً للمجبرة فقالوا: الكل من الله تعالى.

قلنا: نهى عن الاحتكار لئلا يقع الغلاء، وفي الحديث: ((أنه يأتي محتكر الطعام وقاتل النفس المحرمة في درجة واحدة)). وإنما تكلمنا على سبب السعر دون فاعل السعر لأن السعر لا يصح أن يكون فعل الله تعالى؛ لأن المرجع به إلى تقدير الثمن و رسم المبيع على ذلك القدر، وذلك فعل العبد بلا شك.

الألطاف

اعلم أن اللطف في اللغة: بمعنى اللطافة، وهي نقيض الكثافة، ثم استعمل في عرف اللغة فيما قرب من نيل الغرض وحصول المقصود، ومنه قول الشاعر:

لـو سـار ألـفُ مُـدَجَّجٍ في حاجـةٍ ... مـــا نالهـــا إلا الـــذي يَتَلَطَّـــفُ

وقول الآخر:

مـا زلـت آخـذ حـاجتي بتلطـف ... حتى تركتُ رقابَ الجُلْحِ في الطَّيفِ

وفي اصطلاح المتكلمين اختلفت عباراتهم فيه، ففي الأساس: اللطف: تذكير بقول أو فعل حامل على فعل الطاعة أو ترك المعصية. قال في الشرح: لأجل كونها طاعة أو معصية من دون إلجاء إلى ذلك.

وفي شرح القلائد للنجري: هو ما يدعو المكلف إلى امتثال شيء مما كلف به من فعل أو ترك.

وفي منهاج القرشي: أحسن ما يقال فيه: هو ما يختار عنده المكلف الطاعة لأجله بعد التمكين أو يقرب من اختيارها.

وقد عرف من هذه الحدود أن اللطف أمر زائد على التكليف وعلى نفس الطاعة ونفس المعصية. وقيل في حده: هو أن يفعل المكلف ما كلفه لكونه كلفه من دون إلجاء لا محالة. ويفهم من هذا أن اللطف نفس فعل الطاعة على الوجه المذكور من كونه فعلها لأجل كونه كلف بها، لا لأجل سمعة ومباهاة، ولا للتوصل بها إلى غرض دنيوي، نحو أن يقصد أن يحظى عند الملك ويشتهر عند الناس بالفضل فيعطونه الصدقات والهبات ونحو ذلك. وحيث قد اختلفت عباراتهم في حده فلا بد من الكلام الموضح لنفس اللطف بالمثال فنقول:

مثاله: إذا سمع الإنسان رعداً أو رأى برقاً فلأجله تفكر وعلم ثبوت الصانع عز وجل وسبحه، فإن ذلك السماع والرؤية لطف لهذا المكلف في فعل الطاعة، وهو التفكر والمعرفة والتسبيح؛ لأن كلها طاعة فعلت لأجل السماع والرؤية، ثم التفكر لطف في المعرفة، والمعرفة لطف في التسبيح؛ لأن لكل حظ في الدعاء إلى ما يليه. وكذلك فيمن دخل وقت الصلاة عليه وهو في شغل فلم يخطر بباله فعل الصلاة، فسمع المؤذن وأجاب إلى فعل الصلاة لوجوبها عليه، فسماعه المؤذن لطف له. وكفعل الصلاة فإنها لطف في اجتناب الفحشاء والمنكر، وكفعل التقوى فإنها لطف في معرفة الحق وتنوير البصيرة، وكذلك إذا نظر العاقل إلى فعل الصبي والمجنون وأكاليمهما الصادرة على خلاف الصواب، أو نظر بهيمة تعدو على غيرها وتفترسه أو تجني عليه، فيتفكر في حال نفسه أو غيره من سائر العقلاء، فيظهر له عظم نفع العقل وعظم الإنعام به على العاقل؛ حيث كان وجوده مانعاً عن صدور مثل ما شاهده من الصبي والمجنون والبهيمة من المفاسد -كالكذب والظلم والسفه- وجالباً إلى فعل المصالح الدينية والدنيوية، إلى غير ذلك من الأمثلة التي يكون فيها ما يقتضي التحضيض والترغيب والدعاء إلى فعل الطاعة -ويسمى لطف توفيق- أو إلى ترك المعصية -ويسمى

لطف عصمة، لكن لا يقال لصاحبه معصوماً؛ لأنه قد صار خاصاً بمن لم يُجَوَّز عليه فعل الكبيرة من المكلفين- أو إلى الورع والتقوى الشامل للطرفين، ويسمى لطفاً مطلقاً.

إذا عرفت معنى الألطاف فقد قال الإمام المهدي عليه السلام: اعلم أن القول بها - أي: بوجوبها وثبوتها وفي تفاصيل الكلام على مسائلها وشرائطها- فرع على القول بالعدل، فلا تناظر المجبرة فيها؛ إذ هي ما يختار المكلف معه الفعل أو الترك. انتهى.

يعني والمجبرة تنفي الفعل من العبد؛ لأن الفعل عندهم لله تعالى، فلا معنى لفعل ما يرغب العبد ويدعوه إلى تحصيل فعل الطاعة وترك المعصية. ويقولون: لا حكمة لله تعالى في خلق ما يدعو المكلف إلى الطاعة وترك المعصية؛ إذ لا مصلحة له تعالى في ذلك ولا ثمرة في فعله لينتج منه فعل العبد الطاعة أو ترك المعصية؛ لأن فعل الطاعة والمعصية منه تعالى، فلا معنى للقول بالألطاف، ولا للكلام عليها إجمالاً أو تفصيلاً. هذا معنى ما قرره الشارح النجري رحمه الله مع زيادة ما يحتاج إليه.

وللسيد هاشم بن يحيى رحمه الله استدراك لطيف على ذلك فقال ما لفظه: قوله: فلا تناظر المجبرة فيها إلخ إن أراد ما يعم أهل الكسب فمن جعل لصرف القدرة والإرادة من العبد دخلاً في الإيجاد يمكنه أن يثبت اللطف بالمعنى المذكور هنا، وأما من جعل الإيجاد محض الخلق بطريق إجراء العادة عقيب إرادة العبد فلا يعقل عنده اللطف إلا بمعنى خلق قدرة الطاعة، كما لا يعقل عنده الكسب أيضاً. انتهى.

وهو جيد، لكنه يقال عليه: إن أهل الكسب يفسرونه بأنه حدوث الفعل ووجوده بقدرة الله تعالى المقارنة لقدرة العبد وإرادته فيه، ولا تأثير لقدرة العبد

وإرادته فيه، فيظهر من هذا أنهم لا يجعلون لصرف القدرة والإرادة دخلاً في إيجاد الفعل، اللهم إلا أن يكون فيهم من يقول بذلك، فبذلك يخرج عن الجبر، وتبقى المسألة على حالها مع المجبرة، والله أعلم.

مسألة:

اتفقت العدلية على حسن اللطف من جهة الله تعالى؛ لأنه كالإعانة على تحصيل الغرض المطلوب، واختلفت الأقوال عنهم في وجوبه عليه تعالى، فحكى شيخنا صفي الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ اتفاقهم على القول بوجوبه، وقال: روى اتفاقهم الإمام يحيى والمنصور بالله والفقيه حميد الشهيد والأمير الحسين والحاكم والإمام المهدي، قال: وقال المؤيد بالله: اللطف ملازم للعدل. انتهى.

ولعله رَحِمَهُ اللَّهُ لم يعتد بما حكاه المهدي والقرشي عن بشر بن المعتمر من أنه لا يجب اللطف وإن حسن التفضل به؛ لأن الأمر بالفعل مع التمكين منه وعدم المانع والملجي كاف في إزاحة علة التكليف. ولا إلى ما حكياه عن جعفر بن حرب: إن استحق من الثواب مع عدم اللطف أكثر مما يستحقه معه لم يجب، وإلا وجب؛ بناءً[1] على أنه قد صح رجوعهما عن ذلك ووافقا الجمهور. ولا بما ذكره القرشي من قوله: وقال قوم: لا بد أن يفعله الله وليس بواجب؛ ترجيحا[2] لرواية الأئمة المذكورين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اتفاق العدلية على ذلك. والأظهر أن الخلاف بين العدلية كائن، يدل عليه ما ذكره الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في الأساس في قوله: وما يفعله الله تعالى قطعاً لا يقال بأنه واجب عليه تعالى؛ لإيهامه التكليف. إلى قوله: والألطاف كنصب العلامات كيلا يسلك غيرها. إلى قوله: فكما أن فعل ذلك

---

(١) أي: لم تعتد بما حكي عن بشر بن المعتمر ولا بما حكي عن جعفر بن حرب بناء إلخ.
(٢) أي: ولم تعتد بما ذكره القرشي عن قوم ترجيحاً لرواية الأئمة المذكورين اتفاق الخ.

تفضل في العقل فكذلك هذا. فالله أعلم بكيفية نقل اتفاق العدلية عن أولئك الأئمة عليهم السلام، ولعله على ثبوت الألطاف أو على حسنها، فأخذه الحاكي وحمله على الوجوب سبق لسانٍ أو سبق قلمٍ أو توهم الترادف أو التلازم؛ إذ لا وجه يقتضي وجوب اللطف على الله تعالى إلا تعليلهم وجوبه بأنه إن لم يفعل نقض الغرض بالتكليف، وقياسهم ذلك بمن صنع لغيره طعاماً ولم يدعُه إليه، وهذا كما ترى لا يقتضي الوجوب. فتأمل.

أما التعليل بأنه إن لم يفعل نقض الغرض بالتكليف فلا يسلم أن الإخلال بفعل ما فيه لطف ينقض الغرض بالتكليف، وإنما ينقضه إيجاد مانع منه أو إخلال شرط من شرائط التكليف.

وأما القياس فغير صحيح؛ لأن الدعاء إلى الطعام المصنوع للغير بمنـزلة التكليف نفسه، لا بمنـزلة اللطف فيه، وإنما الذي يكون بمنـزلة اللطف هو ما يفعل في الطعام من المرغبات والباعثات على الأكل والازدياد منه من حسن الصنعة وأناقتها، وإحضار الأنواع الطيبة، وتلقي الضيف بالبشر والرحب وحسن الأخلاق ولطافة الكلام معه، وهذه الأمور كلها مزيد إحسان، فغايتها الحسن، ووقوعُها قطعاً من الكريم الجواد لمن يستحق ذلك ولا يقتضي الوجوب بعد إعداد الطعام الذي جرت به العادة من مثل الداعي للمدعو أو في غالب عرف البلد، فإنه إذا فعل ذلك المعتاد وترك تلك المرغبات والباعثات لم يعد على الغرض المقصود -وهو الإطعام- بالنقض، ما لم يفعل ما يصرف عنه من كدافة الصنعة وسوئها، وخلط ما فيه ضرر أو سم بالطعام، والتقطيب في وجه الضيف وشكاسة الأخلاق وفحش الكلام معه، أو إخلال بشرط لازم كالتحمية والتبريد والملح ونحوه فيما يحتاج إليه من ذلك بحيث لا يمكن الأكل إلا به نظراً إلى المدعو، فهذه هي التي تعود على الغرض المقصود بالنقض، وليست من باب الألطاف ولا وزانها، وإنما هي من باب عدم فعل المانع وعدم الإخلال بشرط

من شرائط الفعل المكلف به، وبهذا يظهر عدم وجوب اللطف وإن حسن، فما هو إلا كفعل مرغب من الجواد الكريم. ويعلم وجوب ترك ما فيه مفسدة، وقبحها وعدم وقوعها من العدل الحكيم. ولا يرد عليه ما قاله القرشي: لو لم يجب اللطف لما قبحت المفسدة؛ لعدم التلازم كما يظهر من الكلام المذكور في إحضار الطعام؛ إذ يمكن فيه الإخلال بما هو بمنـزلة اللطف مع عدم ارتكاب ما هو بمنـزلة المفسدة.

دليل:

أصل التكليف في نفسه غير واجب، فكذلك ما هو فرع عليه؛ إذ لا يزيد الفرع على أصله.

لا يقال: وكذلك الثواب وقضاء الدين ونفقة الزوجة متفرع على التكليف والاستدانة والنكاح، فكما أنه يقال بوجوب هذه الفروع وإن كان أصولها غير واجب فكذلك اللطف هو واجب وإن كان أصله غير واجب.

لأنا نقول: هذه الأمور المذكورة مقتضاة عقلية ولوازم شرعية وجبت من وقوع أسبابها المذكورة، وليس كذلك اللطف؛ لأنه ليس إلا بمنـزلة فعل المرغب، فهو خارج عن التكليف وعن الثواب، فليس فعله بآكد من فعل التكليف فضلاً عن أن يبلغ حد الوجوب.

دليل:

لو وجب اللطف لوجب لكل مكلف في فعل كل طاعة وترك كل معصية؛ إذ لا وجه للتخصيص؛ لاستواء جميع المكلفين في حسن العرض على النفع بالتكليف، ونقض الغرض منه بالإخلال باللطف فيه، فكان لا يوجد عاص ولا معصية، ولا تفقد طاعة، والمعلوم خلافه.

لا يقال: هذا لا يرد إلا على قول من يقول: إن اللطف عنده يفعل الملطوف فيه لا محالة، دون من يقول: أو يكون أقرب إلى فعله؛ إذ قد فعل الله بكل عاص ما يكون أقرب إلى فعل الطاعة، فأُتي في تركها من جهة نفسه.

لأنا نقول: بل هو وارد على الجميع؛ لأن قولهم: أو يكون أقرب إلى الفعل لا يخلو: إما أن يكون حصل معه الفعل الملطوف فيه- عاد إلى القسم الأول، أو لا صار وجوده كعدمه؛ فليس بلطف، ولأن فعل ما يكون أقرب معه إلى فعل الطاعة مع إمكان ما تفعل معه الطاعة لا محالة لا تسقط به العهدة والخروج عن الواجب حيث لم يؤثر في اللطفية، بل يجب العدول عنه إلى ما يؤثر في حصولها لا محالة، فكان يلزم ما ذكرنا أن لو وجب اللطف لما وجد عاص ولا معصية، ولا فقدت طاعة.

وقد أجابوا على هذا الدليل بأن قالوا: ليس كل مكلف به من الأفعال يجب أن يكون له لطف، بل في التكاليف ما لا لطف فيه، ولا مقدرة لله تعالى على فعل ما يلتطف به فيه؛ وحينئذ فعدم حصول الطاعة ليس للإخلال بما هو لطف فيها، بل لعدم دخوله تحت القدرة والإمكان.

والجواب: أن هذا كما يقال: العذر أقبح من المعتذَر عنه، بَيْنَا هُم يريدون تنـزيه الله سبحانه عما يقدح في عدله وحكمته إذ ارتكبوا ما يقدح في قادريته.

ولعل لمتشبث بهذه المقالة أن يستظهر لها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ۝٩٦ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ۝٩٧﴾ [يونس]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ [الأنعام١١١].

قلنا: ليس في الآيتين زيادة على الإخبار بأنهم لا يؤمنون عند وقوع تلك الآيات لو وقعت، ولا دلالة فيهما على أنه تعالى ليس له قدرة ولا حيلة على فعل ما فيه

لطفهم، بل هو على كل شيء قدير، غير أنه لم يفعله لهم لعدم وجوبه بعد فعل ما يزيح علتهم، وهو الأمر بالمكلف به، والتمكين من فعله، ودفع المفاسد الصارفة عنه، وترادف الحجج بالتحذير والتبشير على ألسنة الرسل ومن يبلغ عنهم، كما قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء١٦٥]، ولم يقل: لئلا يكون للناس على الله حجة بعد إبلاغ الجهد فيهم.

لا يقال: إن الإلزام مشترك؛ لأنكم قلتم: إن الجواد الكريم يفعله قطعاً، فيلزم أن لا توجد معصية ولا تفقد طاعة.

لأنا قلنا: يفعله قطعاً لمن يستحق، دون من يصر ويستمد في طغيانه ويستمر على عصيانه فيستحق الخذلان، وهو عدم اللطف لا غير، ويصير كعدم تنوير القلب والهدى الزائد على القدر الواجب بمقتضى التكليف، بخلاف قول القائلين بوجوب اللطف، فإنهم أوجبوه في حق كل مكلف سيطيع، وجعلوا لطف من سيصر ويموت على كفره أو فسقه غير مقدور لله تعالى، فلا يتعلق به وجوب، وإنما يتعلق الوجوب فيمن له لطف، وقد عرفت ما يرد عليه من أن العذر أقبح.

[هل يصح أن يتقدم اللطف على الملطوف فيه وأن يكون من فعل غير الله]:

واعلم أن المعتزلة ومن وافقهم في وجوب اللطف قد تكلموا على مسائل وأطراف من الخلاف بينهم مبنية على القول بوجوب اللطف، فلا حاجة بنا إلى ذكرها خشية التطويل، ولكنا نذكر ما لا بد منه مما لا يتفرع على القول بالوجوب، ومن أراد الازدياد فعليه بمنهاج القرشي والغايات وغيرهما من بسائط الفن، فنقول:

مسألة:

يصح في اللطف أن يتقدم على الملطوف فيه بأوقات ما لم يكن في حكم المنسي، ويصح فيه أيضاً أن يكون من فعل الله تعالى، وأن يكون من فعل المكلف نفسه، وأن يكون من فعل مكلف آخر كالمؤذن، وأن يكون من فعل غير مكلف كالصبي والمجنون والبهيمة، وما تفعله الحرشات والأفاعي والأسود وسائر السباع المفترسة، كما يظهر ذلك من الأمثلة السابقة في أول هذه المباحث، خلافاً لقوم في الطرفين فقالوا: لابد أن يقارن اللطف الملطوف فيه، وأن يكون من فعل الله تعالى لا من فعل غيره.

لنا: حصول الالتطاف بما مضى من إهلاك الأمم الماضية والقرون الخالية.

ومتى قيل: إن اللطف إنما هو في العلم بذلك، وهو مقارن للملطوف فيه أو متقدم بما لا يضر التقدم به مع استمراره إلى عند فعل الملطوف فيه.

قلنا: العلم هو بمثابة الطريق الموصلة إلى الوقوف على ما به الالتطاف من الإهلاك، فهو بمنزلة مشاهدة الحاضر مما فيه لطف، لا بمنزلة وجوده وحضوره في ذاته.

ولنا أيضاً: حصول الالتطاف بالمواعظ والتذكير، وبما يفعله الغير من الطاعات فيقتدى به، أو من المعاصي فيقام عليه حد أو تعزير فينزجر مكلف آخر عن مثل تلك المعصية، وبما يحصل من الاعتبار والتفكير والتذكير لنعمة العقل عند مشاهدة أفعال الصبيان والمجانين وسائر الحيوانات، وكل ذلك فعل الغير.

ومتى قيل: بل اللطف في العلم بذلك وهو فعل الله تعالى.

فجوابه: ما تقدم، على أنه لا يصح أن يكون العلم من فعل الله تعالى إلا الضروريات دون الاستدلاليات، فهي متولدة من النظر الصحيح الذي هو فعل الناظر.

مسألة: [التوفيق]:

اتفقت العدلية على أن التوفيق هو اللطف في فعل الطاعة. والعصمة: هي اللطف في ترك المعصية. والخذلان: بمقابلهما، فهو عدم اللطف بمن لا يستحقه لعدم طويته على الانقياد على الصحيح، أو بمن لا لطف له عند القائلين بوجوبه.

وقالت المجبرة: بل التوفيق خلق الطاعة، والعصمة: المنع من المعصية بخلق القدرة الموجبة للطاعة، وعدم خلق القدرة الموجبة للمعصية عند من أثبت للعبد قدرة منهم، أو بخلق نفس الطاعة وعدم خلق المعصية عند من نفى القدرة منهم. ذكر معنى ذلك الإمام المهدي عليه السلام، وقال في الرد عليهم: قلنا: بناءً على أصل فاسد، قال الشارح: لما تقدم في مسألة خلق الأفعال، فلا نكالمهم في هذه المسألة بل في تلك.

مسألة: [الخلاف في جواز منع اللطف فيمن لا يلتطف]:

واختلفت العدلية في جواز منع اللطف فيمن لا يلتطف على جهة العقوبة، فقال الحاكم: يجوز، وقال المهدي: فيه نظر؛ لأن ذلك اللطف إن علم الله أن العبد يلتطف به كان واجباً عليه تعالى ولم يحسن العقاب بسلبه، وإن علم عدم التطافه به فليس بلطف حينئذ، وليس في سلبه فوت نفع للمكلف ولا وقوع ضرر عليه؛ فلا يكون عقوبة.

قلت: الذي يأتي على أصل القائلين بعدم وجوب اللطف أنَّ سلبه وعدم إيصاله إلى من لا يلتطف لا يصح أن يكون عقوبة؛ إذ لو صح لسقط من عقابه بقدر تلك العقوبة؛ إذ من شأن المعاقبة إسقاط ما يستحق بمقابلها من العقاب، ولا قائل إنه يسقط من عقاب الكفار والفساق بقدر ما فاتهم من منافع اللطف الذي سلبوه. وإنما لم يفعل لهم اللطف لعدم أهليتهم له واستحقاقهم إياه؛

لعنادهم وإصرارهم وعدم إصغائهم وانقيادهم لما بلغتهم الرسل ودعتهم إليه وبينوا ورغبوا ورهبوا وبشروا وأنذروا، لا عقوبة كما يقول الحاكم وظاهر عبارات الزمخشري وغيرهما، كالجلال والسيد هاشم بن يحيى والسيد محمد بن إسماعيل الأمير وغيرهم، ولا لعدم اللطف كما يظهر من كلام المهدي عليه السلام وغيره من الزيدية والمعتزلة. وقد أخذ القائلون بأن ذلك عقوبة بظواهر آيات من الكتاب العزيز، نحو قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة٤١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام١٢٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف٥] ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء١٥٥].

والجواب: أنه لا دلالة في الآيات المذكورة على أن ذلك عقوبة لهم، أما قوله: ﴿لَمْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ فغايتها لم يفعل لهم اللطف المفضي إلى التطهير، فمن أين أن ذلك عقوبة؟ بل لعدم لزومه واستحقاقهم إياه. وأما قوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ﴾ فمعناه من يرد أن يحكم عليه أو يسميه بالضلال فلا يعطه التنوير في القلب المقتضي للّطف، فيبقى صدره ضيقاً لا يتسع لمعرفة الحق والاصطبار على النظر في وجه الحق، فمن أين أن ذلك عقوبة؟ ومثل معناها معنى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ إلا أنه سمى عدم اللطف زيغاً في الثاني مشاكلة للأول. وقوله: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ ليس الطبع على حقيقته اتفاقاً، وقوله: ﴿بِكُفْرِهِمْ﴾ وإن أفادت الباء السببية ظاهراً فيحتمل التسبيب لعدم اللطف، وليس كل مسبب هو عقاب عن سببه، بل في المسببات ما لم يكن عقاباً وفيها ما هو عقاب، والدلالة العقلية التي ذكرناها تمنع أن يكون ذلك عقاباً، وتعين أن عدم فعل اللطف ليس عقوبة ولا لعدم إمكانه. وقد تأول الإمام المهدي عليه السلام الآيات المذكورة ليردها إلى القول بوجوب اللطف

في حق من له لطف، وعدم إمكانه في من لا لطف له: بأنه لا امتناع في أن يعلم الله تعالى أن في بعض الأفعال لطفاً للعبد بشرط أن لا يفعل معصية معينة، ومتى فعلها كانت مفسدة له مبطلة لذلك اللطف، فجرى سلب اللطفية منه مجرى العقوبة لما كان سبب عصيانه.

مسألة [الخلاف في معنى عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام]:

اختلف في معنى عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام، فقال في القلائد، ونسبه الشارح إلى أكثر العدلية: إن معنى العصمة في حقهم هو اللطف في الترك، أي: ترك المعاصي، هذا معنى ما ذكره الماتن ولم يزد. قال الشارح: لكن قد علم الله أنهم يلتطفون فيما هم معصومون عنه فلا يفعلونه، وإنما لم يفعلوه اختياراً منهم للخير وتنكباً عن سبيل الهلكة.

قلت: وكلام الماتن يحتاج إلى تكميل، وكلام الشارح فيه نظر.

أما التكميل فلأن ما ذكره عليه السلام يتناول العصمة عن فعل المحرمات، ولم يتناول العصمة عن الإخلال بالواجبات، مع أن عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام في الطرفين، فيقال حينئذ: العصمة في حق الأنبياء والملائكة هي اللطف في فعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات القطعية مطلقاً، والظنية الثابتة لديهم، فيفارقون غيرهم بعموم اللطف في ذلك؛ فينتج القطع بنجاتهم، وأن الحق فيما يدينونه ويعتقدونه من المعارف الإلهية وما يتبعها من النبوات والمعاد وسائر ما يتعلق بالعقائد، وأنهم لا يفعلون كبيرة البتة، سواء كانت من قبيل فعل محرم أو ترك واجب، وكذلك الصغائر إلا ما ليس فيه خسة ولا يقدح في التبليغ، على خلاف بين أئمتنا عليهم السلام هل صدور ذلك منهم مع التأويل -كما هو الأظهر- أم يمكن ولو مع العمد، والله أعلم.

وأما النظر في كلام الشارح رحمه الله فهو أنه قال: يلتطفون فيما هم معصومون

عنه، وهو في سياق الكلام على ماهية العصمة وبيانها في حق الأنبياء والملائكة؛ فلا يصح قوله: فيما هم معصومون عنه؛ لأنه لا يؤخذ في التعريفات اسم المعرف ولا ما هو مأخوذ منه؛ لئلا يلزم الدور، مع أنه يرد عليه ما ورد على عبارة الماتن من عدم شمول الطرفين: الطاعة والمعصية، فصواب العبارة: يلتطفون في فعل كل واجب وترك كل محرم غالباً.

وقيل: بل معنى عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام هي بُنْيَة مخصوصة ركبهم الله عليها، فهم لمكانها ينفرون عن المعاصي ويرتاحون إلى الطاعات. روي هذا عن الإمامية، وحكاه الشارح عن الإمام يحيى عليه السلام. والصحيح الأول، وهو أنها من قبيل الألطاف، لكن يفارقون غيرهم من جهة العموم كما ذكرنا، وغيرهم لا طريق لنا إلى العلم بذلك في حقه إلا من أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعصمته، كأهل الكساء عليهم السلام. وإنما قلنا: الصحيح الأول لأنه يلزم على القول الأخير أن لا يستحق الأنبياء والملائكة عليهم السلام ثواباً ولا مدحاً؛ إذ لا مشقة عليهم مع ذلك حيث لم يفعلوا إلا ما يشتهونه، ولا يتركون إلا ما ينفرون عنه.

وقالت المجبرة والرافضة: بل العصمة في حقهم عليهم السلام هي المنع من فعل المعصية، كما قالوه في عصمة غيرهم، ويمكن أن يفرقوا بعد ذلك بأنها في حق الملائكة والأنبياء عليهم السلام عامة، وفي غيرهم لا دلالة على العموم؛ ولهذا ينازعنا المجبرة في عصمة الوصي وسائر أهل الكساء عليهم السلام ما خلا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

والجواب: أن هذا بناء على الجبر وقد فُرِغ من إبطاله.

فرع: [هل يجوز الدعاء بالعصمة على حد عصمة الأنبياء والملائكة]:

وإذا كانت العصمة في حق الأنبياء والملائكة كما ذكر عن جمهور العدلية أو كما ذكر عن غيرهم، فهل يصح ويجوز من المكلف الدعاء بالعصمة وطلبها على حد عصمة الملائكة والأنبياء عليهم السلام أم لا؟

الأظهر الجواز؛ إذ لا مانع عقلاً ولا شرعاً من أن يدعو المكلف بأن يقول: اللهم وفقني لكل ما يرضيك، واعصمني عن جميع معاصيك. بل هو من أجل الأدعية التي وردت عن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ التي علمها أمته.

لا يقال: يلزم على ذلك جواز الدعاء بأن يجعله الله تعالى في مرتبة الملائكة والأنبياء عليهم السلام، والإجماع منعقد على أنه لا أحد في مرتبتهم.

لأنا نقول: إن على الملائكة والأنبياء عليهم السلام تكاليف ولهم فضائل أعمال لم يوجد مثلها في حق غيرهم، ولهم من رفع الدرجات والتقريب من ذي العزة ما لا يجوز مثله في غيرهم، ولا أحد يفضلهم ولا يساويهم في الفضل، فالإجماع منعقد على أن ليس لأحد مرتبتهم ولا أفضليتهم؛ فلا يجوز الدعاء بذلك، فأما دعاء المكلف بأن يوفقه الله لكل ما يرضيه منه ويعصمه عن كل ما نهاه عنه فأمر وراء ذلك، والله أعلم.

خاتمة لباب العدل

اعلم أن ما يفعله الله سبحانه وتعالىٰ لعباده من مصالح دينهم وعدم فعله مفاسده، ومصالح دنياهم ومفاسدها علىٰ ثلاثة أقوال بين العدلية بالنظر إلىٰ إطلاق لفظ الوجوب وعدمه عليه تعالىٰ، مع اتفاق الجميع علىٰ أنه تعالىٰ لو لم يفعل ما هو مقتضىٰ العدل والحكمة لم يكن عدلاً حكيماً، فأجمعوا علىٰ أنه يفعله قطعاً، ولا يجوز اعتقاد أنه تعالىٰ يخل بشيء من ذلك، ولا أنه يجوز عليه الإخلال ببعض مما هنالك:

الأول: قول صاحب الأساس قدس الله روحه، والشارح، وحكاه عن العنسي وغيره عن الزيدية: أنه لا يقال واجب في حق الله تعالىٰ شيء؛ لإيهامه التكليف، بل يقال: يفعله قطعاً أو لا محالة. قال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ في حاشيته -وهي متأخرة-: وهو أولىٰ في حق الله تعالىٰ.

الثاني: يجب علىٰ الله تعالىٰ ستة أمور كليات تنطبق علىٰ جزئيات متعددات، وهي: اللطف للملتطفين، والعوض للمُؤْلَمين، والانتصاف للمظلومين، والتمكين والبيان للمكلفين، وقبول توبة التائبين، وثواب المطيعين.

قالوا: والثلاثة الأُول ليس الموجب لها ابتداء التكليف، والثلاثة الأخيرة الموجب لها ابتداء التكليف.

قلت: وفي دعوىٰ الفرق نظر. وهذا حكاه في شرح الأساس عن جمهور المعتزلة. وزاد بعضهم نصرة المظلومين وبعثة المستحقين. وفي الحقيقة قد دخل هذان فيما ذكر.

وحكىٰ شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ في السمط عن أكثر الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الجواز، قال: لوجوده في الكتاب والسنة وأقوال الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، ثم قال: قيل: بل نتأدب بترك اللفظ ويقال: يفعله قطعاً.

وفي شرح الأساس عن الإمام يحيى عليه السلام في الشامل ما لفظه: اتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على القول بوجوب اللطف والعوض والثواب على الله تعالى، وغير ذلك من الأمور الواجبة عليه تعالى من أجل التكليف، فأما ما لا يتعلق بالتكليف كالأفعال المبتدأة فلا يوصف بكونه واجباً، وإنما يوصف بكونه نعمة وإحساناً وتفضلاً كأصل التكليف نفسه. قال الشارح: وفي إطلاق القول عن العدلية نظر، ثم حكى كلام العنسي رحمه الله المذكور عن الزيدية: أنه لا يقال واجب في حق الله تعالى شيء.

الثالث: قول أهل الأصلح، وهم البغدادية، قالوا: يجب على الله الأصلح من فعل وترك، سواء كان ذلك راجعاً إلى الدين أو إلى الدنيا، فكل ما علمه تعالى أصلح وجب، وكل ما لا فلا يجب.

قال القرشي رحمه الله في رد هذا القول ما لفظه: عند جمهور أهل الحق أن مجرد كون الشيء نفعاً لا يكفي في وجوبه، بل لا بد من أحد ثلاثة وجوه:

إما أن يختص بوجه لأجله يجب، كرد الوديعة وشكر المنعم ودفع الضرر والانتصاف والإثابة ونحو ذلك.

وإما أن يكون لطفاً، كمعرفة الله سبحانه وبعثة الأنبياء عليهم السلام وكالشرعيات.

وإما أن لا يتم الواجب أو ترك القبيح إلا به، كالقيام وفتح الباب والنظر في العقليات، وكالطهور في الشرعيات، وكالإعادة[1] من فعل الباري تعالى.

وما خرج عن هذه الثلاثة الأقسام لا يجب، قال: وخالف بعض البغداديين فقالوا بوجوب ما كان أصلح -أي: أنفع- حتى حكموا بوجوب ابتداء الخلق، ووجوب التكليف، ونحو ذلك مما يعده أصحابنا تفضلاً، ومنهم من طرد هذه القضية في الشاهد أيضاً، فحكم بوجوب الأصلح من أفعال العباد، ثم حكى

---

(١) أي: إعادة من له عند الله أو على أحد من الخلق عوض.

أدلة متعددة على بطلان القول بوجوب الأصلح بما لا حاجة إلى ذكرها؛ إذ يكفي في بطلان هذا القول عدم الدلالة عليه، يزيده وضوحاً أن قولهم: «يجب على الله تعالى الأصلح» إن قالوا: الأصلح بالنسبة إلى الله تعالى فهو محال؛ لأن المنافع عليه والمضار مستحيلة، وإن أرادوا الأصلح بالنسبة إلى الخلق فالأصلح في حقهم أن يخلقهم جميعاً ابتداءً في الجنة، من دون تكليف يتَفَرع عليه عقاب من لم يمتثل، وإن أرادوا الأصلح بالنسبة إلى الدين أو بالنسبة إلى الدنيا فليس ثم شيء يمكن القطع فيه أنه أصلح سوى الستة المذكورة، وقد قلنا: لا يقال فيها واجب، بل يقال: يفعله قطعاً، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

الباب الثالث: [النبوة وما يتصل بها]

الكلام في النبوة وما يتصل بها من مسائل القرآن والإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك.

النبوة

هي مأخوذة من الإنباء والإخبار:

نُبِّئْتُ أن رسولَ اللهِ أوعدَني والعفوُ عندَ رسول الله مأمول[1]

وقيل: من النبو، وهو الارتفاع، قال:

لأَصْبَحَ رتْماً دقاقُ الحَصى مَكَانَ النَّبِيِّ مِنَ الكَاثِبِ

فعلى الأول يستعمل بالهمز، فهو نبيء بمعنى منبي اسم فاعل؛ لأنه منبئ عن الله تعالى بما يجب له تعالى من العدل والتوحيد مضافاً إلى ما دلت عليه العقول، وعن أحوال المعاد والشرائع وأخبار الأمم الماضية، فهو فعيل بمعنى فاعل، أو بمعنى مُنبأ اسم مفعول، لأن الله تعالى أنبأه بما ذكر. وعلى الثاني يستعمل بغير همز؛ لأنه فعيل بمعنى مُفعَل، كرفيع بمعنى مُرفَع أو بمعنى مرفوع. وقد منع أبو علي الجبائي من استعماله بالهمز، ولا وجه له مع ورود القرآن بهما معاً.

وهي في الشرع والاصطلاح بمعنى واحد، وهو: وحي الله تعالى إلى أزكى البشر عقلاً وطهارة من ارتكاب القبائح، وأعلاهم منصباً- بشريعة. ذكره في الأساس. فقوله: «وحي الله تعالى» جنس الحد، يدخل فيه الإيحاء إلى الملائكة عليهم السلام وإلى الجن على أن منهم أنبياء إلى بعضهم البعض، وإلى النحل ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ الآية [النحل٦٨]. وقوله: «إلى أزكى البشر» خرج به ما عدا الإنسان. وقوله: «عقلاً»

---

(١) هذا البيت لكعب بن زهير من بردته المشهورة التي أولها: بانت سعاد فقلبي اليوم متبولُ الخ.
والرتم: الكسر والدق.

يخرج الأنثى ومن لا تصح نبوته كالصبي والمجنون. وقوله: «وطهارة من ارتكاب القبائح وأعلاهم منصباً» يخرج الكافر والفاسق، ومن هو من أراذل الناس وسفهائهم، فلا تصح نبوة أحدهم كما قد أجرى الله تعالى العادة بذلك، ولأنه يقبح إرسال من هو كذلك مع وجود الزكي التقي رفيع المنصب.

واعلم أن النبوة فضيلة وأمانة وخصيصة يختص بها الله تعالى ويختار لها من يشاء من عباده ممن علم منه الوفاء والتضلع لتحمل أعبائها والتبليغ بها وبجميع الشرائع الآتي بها ذلك النبي، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام١٢٤]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج٧٥]، فلا يصح التحكم فيها والاختيار إلى الرسول ولا إلى المرسل إليهم.

ثم اعلم أن النبوة لازمة للعدل ومتفرع ثبوتها على ثبوته، وحينئذ لا يصح للمجبرة القول بها كما سنبين ذلك، ولكنهم لعمى بصائرهم وفساد ضمائرهم لم يعولوا على ما يلزمهم من القول بالجبر وإن ناقض العقول أو أدى إلى بطلان نبوة الرسول، كما هي عادتهم في إنكار الضروريات، وإنكار اللوازم العقليات والسمعيات.

وبيان أن النبوة لازمة ومتفرعة على القول بالعدل من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: أن موضوع النبوة وثمرتها الإخبار للمكلفين بما يجب عليهم من أداء الشكر العقلي، وبيان كيفية أدائه، والإخبار لهم بما في العلم به لطف لهم من هلاك الأمم الخالية، وبعث من سلف ومن غبر إلى منقطع التكليف، وما لهم في الطاعات من الثواب، وعليهم في المعاصي من العقاب، وذلك كله متفرع على كون العبد فاعلاً لفعله، وموجده على إرادته واختياره؛ إذ لو كان مخلوقاً فيه لأوجده الله تعالى من دون رسول يطلب منه بعض الأفعال وينهاه عن بعضها، ولا وعد ولا وعيد، ولا ترغيب ولا تهديد، وهذا واضح لا شك فيه.

الجهة الثانية: أن الرسل صلوات الله عليهم جاؤوا مخبرين عن الله تعالىٰ بما أخبر به من أحوال الأمم الماضية والقرون الخالية، وما خلق الله في السماوات والأرض، وسائر أحوال العالم التي لا تعلم إلا سمعاً، كعدد السماوات، والعرش والكرسي، وفناء العالم، والإعادة، والجزاء بالثواب والعقاب، وأهوال المحشر، وصفة الجنة، وثبوت الشرائع، ونسخها، وأن شريعة محمد ﷺ لا تنسخ، وكل ذلك متوقف علىٰ صدق المخبر والمبلغ، ولا طريق لأهل الجبر إلىٰ إثبات صدق أيهما، أما المخبر -وهو الله تعالىٰ- فلأنهم عللوا قبح الفعل بالنهي عنه، والله تعالىٰ ليس بمنهي عن شيء، فلا يقبح الكذب منه تعالىٰ، ولا يسأل عنه؛ إذ لا يسأل عن شيء، وحينئذ فما المانع وما المؤمِّن لنا أن يكون تعالىٰ أخبر عن كل شيء بخلاف ما هو عليه في الواقع؟ فلا سبيل إلىٰ القطع بصحة ما أخبر به عز وجل في شيء؛ إذ لا يتأتىٰ لنا القطع بصحة ما أخبر به إلا إذا قلنا: إن الكذب يقبح منه عز وجل، وإن الكذب والظلم والعبث والسفه تقبح لذواتها لا لمجرد النهي عنها. وأما المبلغ فالرسول يدل علىٰ المرسَل، فإذا قلنا: إن المرسل لا يقبح منه الكذب ولا غيره من القبائح العقلية- جوزنا أن يرسل من يعلم من حاله أنه سيخبر في كل ما أمر بتبليغه علىٰ خلاف ما أمره الله تعالىٰ، وغاية ما في ذلك أن إرسال من هذا حاله سفه وعبث في الشاهد، ولا يقبح ذلك من الباري؛ إذ ليس بمنهي ولا يسأل عن شيء.

الجهة الثالثة: أن النبي إنما يعلم صحة نبوته بإظهار المعجز علىٰ يديه، وإظهار المعجز علىٰ يد من يدعي النبوة صادقاً لازم العدل، واجب فعله عند من أطلق الوجوب، يفعله قطعاً عند من منعه؛ لقبح الإخلال به، وإظهاره علىٰ يد من يدعي النبوة كاذباً قبيح؛ لأن ظهور المعجز يجري مجرىٰ تصديق المدعي، وتصديق الصادق صدق واجب؛ ومن ثَمَّ حَرُم كتمان الشهادة، وتصديق الكاذب كذب لا يجوز؛ ومن ثمَّ حرمت شهادة الزور، والباري تعالىٰ عند

المجبرة لا يقبح منه شيء؛ إذ ليس بمنهي عن شيء، وحينئذ فإذا ادعى إنسان قد أوحى الله إليه أنه رسول إلى الخلق أو بعض منهم، وقال له: ﴿قُمْ فَأَنذِرْ﴾، فأتى إلى من أُرسل إليهم وقال: إني رسول الله إليكم، فقام إنسان آخر وعارضه في هذه الدعوى كاذب مفتر، ولم يوحي الله إليه بشيء، ولا أمره ولا أرسله- فلا سبيل إلى الفرق بينهما إلا بأن من ظهر المعجز على يديه فهو النبي الصادق، ومن لم يظهر عليه فهو المفتري المشاقق، فلا يمتنع على قول المجبرة أن يظهر الله سبحانه وتعالى المعجز على يدي المفتري المشاقق، ويخل به على يدي النبي الصادق؛ وحينئذ لا يعلم صدق محمد النبي الأمين من كذب مسيلمة الكذاب اللعين، وإن ظهرت المعجزات على محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وتخلفت عن مسيلمة فإنما عكس الله اللازم بعد أن أمر مسيلمة وأوحى إليه دون محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وغاية ما في التعكيس أنه يقبح في الشاهد ولا يقبح من الباري تعالى؛ إذ ليس بمنهي ولا يسأل عن شيء.

يزيده وضوحاً أن عند المجبرة أن جميع التصديقات والتكذيبات الصادرة من الأمم إلى الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فعل الله تعالى وخلقه وإرادته، وإذا كان كذلك فليس بأن يحكم بصدق الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نظراً إلى من صدقهم أولى من أن يحكم بكذبهم نظراً إلى من كذبهم؛ لأن الكل من الله وخلقه وإرادته، وليس بأن يحكم بكذب المتنبئين نظراً إلى من كذبهم أولى من أن يحكم بصدقهم نظراً إلى من صَدَّقهم، بل المكذبين للرسل صلوات الله عليهم أكثر من المصدقين لهم، فكان يلزم الترجيح بالكثرة؛ فيلزم تكذيب الرسل لكثرة المكذبين لهم، فتأمل.

فإن قيل: فظهور المعجز على أيدي الأنبياء يرجح تصديقهم ويفرق بين النبي والمتنبي.

قلنا: إنما يكون ظهور المعجز مرجحاً وفارقاً على القول بالعدل، وقد بينا أنه لا يتأتى ذلك مع القول بالجبر.

وبعد، فالمعجز إنما يدل على صحة نبوة النبي لأن ظهوره على يديه ينـزل منـزلة قول القائل: صدقت، وهذا ليس بأكثر من أن يزيد في المصدقين واحداً يقول: صدقت، وعدم ظهوره ليس بأكثر من أن ينقص من عدد المصدقين واحداً، فكيف يصح الترجيح والفرق بما هذا حاله؟

ولما أورد أصحابنا رحمهم الله تعالى عليهم هذا الإيراد الذي لا يعلمون معه صحة نبوة ولا شريعة ولا مبعث ولا جنة ولا نار إلا مجرد أنا وجدنا آباءنا- أخذ النُظَّار منهم في دفع هذا الإيراد والاحتيال عن الخروج منه بما لا محصول له، حسبما ذكر ذلك القرشي عنهم في المنهاج:

فقال الجويني: العلم بكون المعجز دلالة على التصديق علم ضروري، وتجويز إظهاره على الكاذبين لا يقدح في ذلك.

وقال الغزالي: الطبع باعث، والعقل هاد، والرسول معرف، والمعجزة ممكنة، ومهما كان كذلك توجه على المكلف النظر في دلالة المعجز وإن لم يوجب الرسول النظر فيها فإذا نظر عرف، ولا يقدح في ذلك تجويز إظهار المعجز على الكاذب.

وقال الرازي: الكلام في صدق الرسول ينبني على مقدمتين:

إحداهما: أن المعجز يجري مجرى التصديق بالقول.

والثانية: أن من صدقه[1] فهو صادق. قال: ونحن نقطع بالمقدمة الأولى وإن جوزنا أن يفعل الله القبيح، والمعتزلة يوافقون في ذلك، يعني في صدق الأولى. قال: وأما المقدمة الثانية فهي وإن توقفت على استحالة كونه فاعلاً للقبيح لكن المعتزلة معارضون بمذهبهم في الأولى، فإنها تجري مجرى قول الله: صدقت، وهذا القول يحتمل الصدق والكذب، فإذا قطعوا بالصدق مع الاحتمال في

(١) في منهاج القرشي: والثانية: أن من صدقه الله تعالى فهو صادق.

المقدمة الأولى قطعنا به في المقدمة الثانية.

وقال ابن الحاجب: إنا لا نعلم صدق الرسول عند ظهور المعجز لأجل حكمة الله وعدله، ولكنه قد أجرى العادة بأنه لا يظهر المعجز إلا على صادق.

فهذا كلام حذاقهم ونُظَّارهم ومن يشار إليه منهم، وإذا تأملته وجدته أوهن من نسج العنكبوت، وهو بنص الكتاب لأوهن البيوت، بل هو سرابٌ بقيعة، والتجاءٌ إلى فئة غير منيعة، وقد أجاب القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ على كل قول منها عقيبه، وتركنا نقل أجوبته قصداً للاختصار، ولا بد من الجواب عليها جملة، ثم على كل منها بما يخصه بما هو يزيد على جواب القرشي؛ لأن المقام خليق باستيفاء المبحث، ولأن المقام خطر، وليعلم المطلع ما في الجبر من المفاسد التي لا حصر لها، وأن أهله وإن كان فيهم من هو في سائر الفنون وسائر المباحث الكلامية سوى ما يتعلق بالجبر له يد طولى- فإنهم عند أن يسلكوا مسلك الجبر تعمى أبصارهم وتخسأ أنظارهم ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [المجادلة١٨].

والجواب عليهم الجامع لأقوالهم الجميع أن مبناها جميعاً على القطع في محل التجويز، ولا شك أن ما هذا حاله فهو باطل، أما كون مبناها على القطع في محل التجويز فلأن كلام الجويني والغزالي مآله إلى إنكار أن ظهور المعجز على الكاذب قادح، وهذا عين محل النـزاع، وأقل الأحوال احتمال القدح وعدمه، فكيف قطعوا بأحد المحتملين في المقدمة الثانية؟

وأما ابن الحاجب فقد صرح بأنه لم يعلم صدق الرسول لأجل حكمة الله وعدله، بل لأجل أن قد جرت العادة بأنه لا يظهر المعجز إلا على صادق. وتَركُ الاعتماد على الحكمة والعدل فيما يتوقف العلم به عليهما والانصرافُ إلى العادة- مما لا يخفى بطلانه؛ لأنه عدول عن القطعي إلى الظني؛ لأن العادة لا تفيد أكثر من الظن، ويجوز تخلفها، ولله خرق العادات، اللهم إلا أن ينكر أَنَّ الله عدل حكيم، أو دلالةَ العدل والحكمة على قبح إظهارِ المعجز على الكاذب والقدح في

الصادق- استقام له الظن بالنبوة بعد الكفر بعدل الله وحكمته.

فتقرر من كلامهم أن جميع أقوالهم مبنية على القطع في محل التجويز. وأما أن ما هذا حاله فهو باطل فذلك معلوم؛ ولهذا اتفق العلماء أن القطع في مواضع التجويز لا يجوز.

وأما ما يجاب به على كل واحد منهم بخصوصه فيقال للجويني: ليس الكلام في أن المعجز يدل على التصديق حتى تحتاج إلى دعوى أن العلم بذلك ضروري، وإنما الكلام في أن من صَدّقه الله تعالى فهو صادق، وأن إظهار المعجز على يدي الكاذب قادح[1] في نبوة الصادق، دليله: أنه قد يوجد التصديق ولا يوجد الصدق، كما إذا قال قائل: السماء تحتي والأرض فوقي، فيقول آخر: صدقت، فقد وجد التصديق دون الصدق، فهلم الدلالة على أن الله تعالى لا يصدق إلا الصادق بعد أن جوزت إظهار المعجز على الكاذب. وأما قولك: إن ذلك لا يقدح- فهو إنكار عين الإلزام مع عدم التخلص منه، وذلك لا يصح مع البقاء على اعتقاد موجب الإلزام، وهو أنه تعالى لا يقبح منه الفعل لأنه غير منهي ولا يسأل عن شيء؛ إذ قد دَخَلَتْ صورة محل النـزاع تحت هذه القاعدة الكلية التي أصّلتموها؛ فيقال عليها: فلا يقبح منه عز وجل أن يصدق الكاذب بوجود المعجز على يده، فيقدح هذا في نبوة الصادق، بأن يقال: هو كاذب لكن أظهر الله المعجز على يده وإن كان كاذباً؛ إذ لا يقبح ذلك من الله تعالى؛ لأنه غير منهي عنه، ويقدح أيضاً في نبوة الصادق على أصلهم من جهة جواز عدم إظهار المعجز على يده؛ لأنه تعالى غير منهي عن الإخلال بذلك ولا يسأل عن شيء.

وبعد، فما مرادك أن العلم بذلك ضروري؟. هل بضرورة العقل فلا قائل به، ولا عُدَّ هذا من علومه الضرورية، أم بضرورة من الدين فهو متوقف صحته على

---

(١) في النسختين: قادحاً.

إثبات النبوة، فكيف تحتج لإثبات أصل بفرع لا ثبوت له إلا بعد إثبات أصله؟.

ويقال للغزالي: كما قيل للجويني في قوله: إن إظهار المعجز على الكاذبين لا يقدح، ويزاد عليه بأن يقال: ما معنى كلامك: الطبع باعث، والعقل هادٍ، والرسول معرف، والمعجزة ممكنة، ومهما كان كذلك توجه النظر إلى آخر ما ذكرته؟ فإن هذا كله كلام رث، ومغالطة لا طائل تحتها، ولا صحة لها على أصول المجبرة: أما كون الطبع باعثاً[1] فإن عنيت على وجوب النظر فالمجبرة بأسرهم أنكروا دلالة العقل على وجوبه، وقصروها على السمع، فكيف يدعي ما هو فوق دلالة العقل؟ وقوله: «والعقل هادٍ» إنما ذلك على قول العدلية دون الجبرية، فلا يدرك العقل عندهم في أفعال الله تعالى جهة حسن ولا قبح. وقوله: «والرسول معرف» يقال: معرف بماذا؟ هل بالنبوة، أو بوجوب النظر، أو بما يتفرع عليها من الشرائع والأحكام؟ والأوّلان دور محض؛ إذ لا يثبت له صحة التعريف أو إيجاب النظر إلا بعد حجية قوله، ولا حجية إلا بعد إثبات نبوته. والثالث خارج عما نحن بصدده. وقوله: «والمعجزة ممكنة» يقال: ما المراد بممكنة؟ هل غير مستحيلة، أو بمعنى أنها تصح النبوة من دونها؟ أو ممكن إظهارها على الكاذب والصادق؟ أو تخلفها عنهما معاً؟ أو على الصادق دون الكاذب، أو العكس؟ وكلها باطلة، إلا إظهارها على الصادق فواجب دون ممكن.

فظهر لك أيها الناظر بعين البصيرة أن هذا كله كلام رث ومغالطة لا طائل تحته، وأعجب منه قوله: «ومهما كان كذلك توجه النظر في المعجزة وإن لم يوجب الرسول النظر فيها» لأنه إذا لم يوجب الرسول النظر فيها انسدت دلالة السمع على وجوبه بعد إنكار المجبرة وجوبه عقلاً؛ فلا معنى لقوله: توجه النظر، فتأمل.

---

(١) في النسختين: باعث.

ويقال للرازي: قد سلمت أن صدق الرسول ينبني على مقدمتين: الأولى: أن المعجز يجري مجرى التصديق بالقول، والثانية: أن من صدقه الله تعالى فهو صادق، ثم اعتمدت في تصحيح الأولى وإقامة برهانها على عدم التنازع فيها بين المسلمين، وأن المعتزلة يوافقون في ذلك، ولم تذكر للثانية برهاناً، وإنما قطعتم بها لمجرد معارضة المعتزلة بمذهبهم في الأولى؛ فإنها تجري مجرى قول الله: صدقت، وهذا القول يحتمل الصدق والكذب، فإذا قطعوا بالصدق مع الاحتمال في المقدمة الأولى قطعنا به في الثانية، فما جوابك على من خالفكم وخالف المعتزلة وجميع المسلمين في نبوة محمد ﷺ؟ وهل تنفعك معارضة المعتزلة في ذلك المقام الخطر؟!

وبعد، فالخبر إنما يحتمل الصدق والكذب بالنظر إلى ذاته من حيث إنه خبر، لا بالنظر إلى قائله، فإنه إذا كان عدلاً حكيماً قطع بصحته؛ فلا تَرِدُ المعارضة على المعتزلة لقولهم: إنه تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح، وأنتم قد خالفتم في هذا لأصل، فالإلزام منحصر فيكم لا يتعداكم.

ويقال لابن الحاجب: إذا كنت إنما قطعت بنبوة محمد ﷺ لمجرى العادة أن الله لا يظهر المعجز إلا على يد الصادق- فما طريقك إلى إثبات نبوة أول نبي وثاني نبي؟ فإنها لم تجر عادة هناك تنبني عليها نبوة من بعدهما إلى عند نبوة محمد ﷺ؟!

وبعد، فما جوابك على البرهمي إذا قال لك: عندي لم يصدق نبي قط، فضلاً عن أن تجري بذلك عادة؟

وبعد، فإن العادة لا تفيد إلا الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً. وبعد، فما جوابك على من عكس عليك المسألة، وقال لك: قد أجرى الله العادة أنه يظهر المعجز على يدي الكاذب ويخلفه عن الصادق، ولا يقبح ذلك منه؟ لأنك لم تنف وقوع ذلك منه وتجويزه على الله تعالى لأجل عدله وحكمته، بل لأجل العادة،

ولا مانع عقلاً من تعكيسها، فإن ورد الشرع بنفي التعكيس فلا يعلم صحته إلا بعد العلم بهذه المسألة وإثباتها من جهة العقل، وليس إلا أن تبنى المسألة على العدل والحكمة اللذين أنتم عنهما بمعزل.

وإذ قد نجز الكلام على أن النبوة لازمة العدل ومتفرعة على القول به- فلنذكر مسائل ينبغي معرفتها قبل الكلام على نبوة نبينا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

[هل يجب على المكلف عقلاً أن يعلم أنه لا بد لله تعالى من رسول؟]:

مسألة: قال الهادي والناصر والمتوكل على الله وكثير من قدماء أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: يجب على المكلف عقلاً أن يعلم أنه لا بد لله تعالى من رسول؛ لينبي عنه تعالى بيان أداء الشكر الذي وجب في العقل على الإجمال، فيأتي الرسول ببيانه على التفصيل.

وقال بعض البغدادية: بل لأنه يجب على الله الأصلح حتى أوجبوها للتعريف بما هو من مصالح الدنيا؛ كالأغذية والأدوية والمعادن واللغات، وتعريف المضار كالسمومات ونحوها.

وقال بعض أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ -كالمهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ على رواية الأساس- وبعض الزيدية كالقرشي والنجري، وكثير من المعتزلة: بعثة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لطف للمكلفين في الواجبات العقلية، فلا يجب على المكلف العلم بأنه لا بد منها قبل مجيء الرسل؛ إذ لا يدرك العقل كونها لطفاً إلا بعد مجيئهم بها؛ لجواز أن يكون فيها لطف وجواز خلوها عنه، فأما بعد مجيئهم بها فيقطع العقل بأنها لطف؛ لكونها فعل حكيم.

وهذه المسألة قد تضمنت طرفين: وجوب العلم بها على المكلف، ووجوب فعلها على الله تعالى. أما الأول فالكلام والخلاف كما ذكر، وأما الثاني فاتفق أهل العدل على أن الله تعالى يفعلها قطعاً، واختلفوا في إطلاق الوجوب كما مر في خاتمة باب العدل، مع اتفاقهم الجميع أن لو أخل بها عز وجل لم يكن عدلاً حكيماً.

مسألة: [في حسن بعثة الرسل]:

واتفق المسلمون على حسن بعثة الرسل، العدلية لما مر، والمجبرة لا يُعلم لذلك وجه صحيح، ولا بد أن يقولوا: ليعرفوا بها الشرائع والأحكام حيث لا مجال للعقل فيها. وهو منتقض عليهم بأنه لا يجب عندهم شكر المنعم عقلاً، وتعرف الشرائع إنما كان لأجل أداء الشكر، وهو لا يجب عندهم إلا سمعاً، والسمع لا يثبت إلا بالنبوة، فيكون دوراً محضاً أو إيجاباً للعلم بالنبوة بلا وجه، والكل باطل.

وبعد، فإذا كان فعل العبد مخلوقاً طاعة كان أو معصية فوجوده وعدمه متوقف على الخلق، لا على البعثة والأمر والنهي والتعريف.

وتحسن بعثة الرسل. قال أهل الكتاب من اليهود والنصارى[1].

وقالت البراهمة: لا تحسن بعثة الرسل. وهم قوم من كفار الهند قالوا بإثبات الصانع عز وجل وأنه فاعل مختار، لكن نفوا النبوات رأساً وقالوا: لا تحسن؛ لأن الرسل إن جاؤوا بما قد أدرك العقل حسنه ففي العقل عنهم غنية، وإن جاؤوا بما أدرك قبحه فلا قبول لقولهم.

قلنا: يجوز في العقل أن يكون في بعض الأفعال ما هو مصلحة وفي بعضها ما هو مفسدة مما لا يهتدي فيه العقل إلى حكم معين فيها؛ لأنا لم نقل: إن جميع المصالح والمفاسد قد علمت على التفصيل، بل قلنا: بعضها علم حسنه، كالعدل، والإحسان، والصدق، وشكر المنعم على الجملة، ورد الوديعة، وقضاء الدين، وإرشاد الضال وإن كان ليس إلا من باب[2] الأولى، وبعضها قضى بقبحه، كأضداد المذكورة. والقبح في عدم إرشاد الضال بمعنى الكراهة فقط،

---

(١) لعلها: وفاقًا لأهل الكتاب الخ.

(٢) أي: أنه مندوب عقلاً لا واجب.

فهو مجاز. وما عدا ذلك لم يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً إلا بتعريف الرسل، كالعبادات والمعاملات: من أحكام النكاح والطلاق ووجوه الربا وغير ذلك، فحسنت البعثة لذلك. ولا يخفى أن هذا الرد إنما يستقيم على قول العدلية دون المجبرة؛ لتفرعه على إثبات التحسين والتقبيح العقليين.

لا يقال: بل هو مستقيم على أصل المجبرة بأبلغ مما ذكرتم؛ لأنهم يقولون: إن بعثة الأنبياء للتعريف بجميع المصالح وجميع المفاسد، فكان تعليلهم أعم، فهو أبلغ في الاحتياج إلى البعثة.

لأنا نقول: قد أبطلنا هذا الكلام بما مر من أنه لا معنى للتعريف مَعَ عدم القول بوجوب شكر المنعم عقلاً كما مر تقرير ذلك، ومَعَ كون الفعل مخلوقاً في العبد وواقفاً وجوده وعدمه على الخلق وعدمه كما مر تقريره أيضاً. وبعد، فلا معنى لتقسيم الأفعال إلى مصالح ومفاسد مع إنكار التحسين والتقبيح العقليين حتى تحسن البعثة للتعريف بها[1].

لا يقال: هذا لازم لكم؛ لأنكم عللتم حسن النبوة بالتعريف بما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً.

لأنا نقول: إن الرسل صلوات الله عليهم يعرفونا بما جوز العقل حسنه أو قبحه أو أن الأولى فعله أو أن الأولى تركه، فحسنت البعثة لتفصيل ما جوز العقل فيه المصلحة أو المفسدة أو الأولوية على الجملة وجهلها[2] على التفصيل، فما عرفونا بوجوبه علمنا المصلحة في إيجابه، وما عرفونا بأن الأولى فعله علمنا المصلحة في ندبيته، وما عرفونا بحرمته علمنا المفسدة في فعله، وما عرفونا بأن الأولى تركه علمنا المصلحة في تركه ولا مفسدة في فعله، وما لم يذكروا له حكماً معيناً أو نصوا على إباحته حكمنا بإباحته؛ فاندفع الإيراد. بخلاف المجبرة،

---

(١) أي: المصالح والمفاسد. هامش (أ).

(٢) في (أ): وجهلهما.

فإنهم أنكروا التحسين والتقبيح رأساً، وجعلوا الفعل لله تعالى، فلا معنى لتقسيمه إلى مصالح ومفاسد حتى تحسن البعثة للتعريف بها.

مسألة:

وتحسن البعثة سواء كانت بشريعة مبتدأة، أو لتجديد شريعة مندرسة، أو لتأكيد ما قد علم عقلاً كمسائل التوحيد والعدل، أو لمجرد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. خلافاً لأبي هاشم ومن وافقه من الزيدية، فقالوا: لا تحسن إلا حيث يعلم بها ما لم يكن قد علم قبلها.

قلنا: لا مانع من حسنها في جميع ما ذكر.

قالوا: تصير عبثاً؛ لأن التجديد والتأكيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقوم به غير الأنبياء عليهم السلام كالأئمة والعلماء، والعدل والتوحيد بعد ثبوتهما لدى المكلف لم يصر كلام النبي أبلغ في ثبوتهما مما قد ثبتا لديه بالعقل.

قلنا: إنما يصير الفعل عبثاً حيث عري عن غرض صحيح أصلاً، لا إذا كان فيه غرض صحيح وإن كان غيره من الأفعال أو غير فاعله يقوم مقامه، كالتعزيز بنبي ثان وثالث، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء٢٥]، وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [إبراهيم٥٢]، ولأن العقليات وإن علمت بالعقل ففيها الضروري والاستدلالي، ولهوى النفس وعظم البلوى وغموض الدلالة النظرية قد يخطي النظر، وقد يحمل حب الرئاسة والكبر على ارتكاب القبائح العقلية، وقد توقع شبه أهل الإلحاد والظلمة على الناظر فيخطي وجه الحق في المسألة، فحسن بعثة الأنبياء لإثارة دفائن العقول فيما خفي، والزجر عن مخالفة الحق فيما قد ظهر، وهذا لا إشكال فيه، وهو مقتضى نصوص جمهور أئمتنا عليهم السلام وقواعدهم.

[الفرق بين النبي والرسول]:

مسألة: قال القاسم والهادي والإمام وشارح الأساس وغيرهم من أئمتنا عليهم السلام وبعض الزيدية والمعتزلة والأشعرية: والنبي أعم من الرسول؛ لأن النبي من أوحي إليه بشرع، أُمر بتبليغه أم لا، والرسول من أُمر بالتبليغ. وقال الإمام المهدي عليه السلام وبعض الزيدية وبعض المعتزلة كالبلخي: بل هما مترادفان، فكل رسول نبي، وكل نبي رسول. واستدل أهل القول الأول بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ[1]﴾ [الحج٥٢]، وبالخبر المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه سئل عن الأنبياء فقال: ((مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً))، قيل: فكم الرسل منها؟ فقال: ((ثلاث مائة وثلاثة عشر)). ذكره في شرح الأساس عن الإمام المهدي عليه السلام في الغايات.

قال شيخنا رحمه الله: الخبر حجة في الفرق، والآية لا تدل لقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا﴾، فالرسول[2] فيها نبي.

قلت: ويمكن أن يقال: حذف عامل المعطوف اختصاراً أو استكفاءً بما يظهر من تقديره، وأن التقدير: وما أرسلنا من رسول ولا أنبأنا من نبي، غير أن ذلك مجرد احتمال ولا يصح به الاستدلال فيما المطلوب فيه الاعتقاد دون الأعمال. وعلى الترادف لم يظهر وجه للعطف حيث يصير التقدير: وما أرسلنا من رسول ولا أرسلنا من نبي، بخلاف التقدير المذكور، والله أعلم.

[هل يصح أن يكون النبي نبياً في المهد]:

مسألة: قال الإمام المهدي، وهو ظاهر كلام القاسم، وهو قول البصرية: ويصح أن يكون النبي نبياً في المهد.

---

(١) بالعطف المقتضي للتغاير. (من شرح الكافل للطبري).

(٢) قال الطبري: قلت: ويضعف احتجاج الأول بالآية صدرها.

وقال أبو القاسم البلخي -قال الإمام: وهو الأقرب-: إن ذلك لا يصح؛ لأن النبوة تكليف، ولا تكليف في المهد؛ لعدم التمييز والقدرة، إلا أن يجعلهما الله له فلا بأس؛ لأن الله تعالى على كل شيء قدير. وقرر هذا الشارح بقوله: وأما كلام عيسى عليه السلام فإنما كان في تلك الحال لبراءة مريم عليها السلام من الريب، ثم رجع إلى حال الأطفال حتى بلغ وقت تكليمهم فتكلم، فلما كمل عقله بُعث رسولاً. ومثل هذا ذكره الإمام القاسم بن علي العياني عليه السلام والزمخشري وغيرهما.

قلت: الأول يدل عليه ظاهر قول عيسى: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم٣٠،٣١]، أي: مدة حياتي، إلا أنه لعدم نقل أنه عليه السلام قام بأعباء النبوة ونهض لمباشرة أعمالها وتحمل أثقالها- يمكن تأويل الآية على تنـزيل ما سيحصل منـزلة الحاصل، والله أعلم.

نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

وإذ قد كمل الكلام على ما يتعلق بالنبوة من حيث هي، فلنتكلم على معظم الغرض المقصود منها، وهو الكلام في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

قال عليه السلام: **(فإن قيل)** أيها الطالب الرشاد **(: قد أكملت معرفة ربك)** حق معرفته بما مر ذكره من مسائل التوحيد ومسائل العدل **(فمن نبيك؟)** وقد سبق شرح معنى الرب في أول التوحيد، ومعنى النبي في أول الباب حيث قلنا في حد النبوة: هي وحي الله إلى أزكى البشر الخ، فعلم أن النبي إنسان أوحى الله إليه بشرع. وخالف في معنى ذلك قوم من أهل الإلحاد والزيغ، فقالت الفلاسفة: هو المختص بنفس هي أشرف النفوس، لها قوة تَقْبل من العقول أكثر مما تفيضه على غيرها، فتطالع الغيوب في اليقظة كما تراه سائر النفوس في النوم. وهو بناءٌ منهم على نفي الصانع المختار، وتوصل إلى توجيه ما جاء به الأنبياء عليهم السلام من المعجزات إلى أن ذلك من قبيل شرف النفس -يعنون نفس ذلك الإنسان-

وقبولها من العقول والأفلاك والنفوس ما لم يقبله غيرها، على حسب هوسهم الذي التجؤوا إليه لنفيهم الصانع.

وقالت الباطنية: إن النبوة فيض من النفس الكلية -التي هي عبارة عن جملة العالم مع السابق والتالي والعقول والأفلاك- إلى النفس الجزئية -التي هي عبارة عن نفس محمد صلى الله عليه وآله وسلم أو غيره من سائر الأنبياء- فيظهر لهذه النفس ما لم يظهر لغيرها من العلوم بالمغيبات. وهو راجع إلى قول الأولين إلا أنه يخالفه في العبارة.

وقالت المطرفية: إن النبوة مكتسبة بالطاعة، فمن أراد أن يكون نبياً اجتهد في الطاعة.

(فقل:) نبيي **(محمد** صلى الله عليه وآله وسلم**)** وهذه المسألة هي الجامعة بين جميع فرق الإسلام، والفارقة بينهم وبين غيرهم من فرق الكفر، وهي ثانية الشهادتين اللتين هما سور الإسلام؛ فيجب اعتقاد ذلك على كل مكلف.

(فإن قيل لك:) هذه دعوى **(فما برهانك على ذلك؟ فقل: لأنه جاء بالمعجز عقيب ادعائه النبوة، وكل من كان كذلك فهو نبي صادق)** والمعجز: مأخوذ من العجز، قال في الأساس: هو ما لا يطيقه بشر، ولا يمكن التعلم لإحضار مثله ابتداء، سواء دخل جنسه في مقدورنا كالكلام، أم لا كقلب العصا حية. وقال القرشي: هو الفعل الخارق للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة على جهة المطابقة.

وكلا الحدين لا يخلو عن نظر؛ أما الأول فلعدم ذكر ما يخرج سائر أفعال الله تعالى التي لا تعلق لها بالنبوة، كإنزال الأمطار ومجيء الليل والنهار، فيزاد: المتعلق بدعوى المدعي للنبوة. وأما الثاني فيقال: ما المراد بالعادة؟ هل ما يعتاده الخلق المرسل إليهم؟ أو ما يعتاده الرسول؟ أو ما جرت به العادة من فعل الله تعالى؟ والإبهام في التعريفات لا يصح، ولأنه لم يخرج منه السحر، وأما الأول فخرج من

قوله: ولا يمكن التعلم لإحضار مثله، فالحد الأول أصح مع الزيادة المذكورة.

وله شروط أربعة:

الأول: أن يكون من فعل الله تعالى أو ما يجري مجرى فعله، فالأول كقلب العصا حية وتسليم الحجر والشجر، والثاني كما حكى الله تعالى في خطابه لعيسى عليه السلام: ﴿تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ [المائدة١١٠]، ﴿وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ [المائدة١١٠]، وكتكليم الحيوانات التي لَيس من شأنها الكلام نبينا صلى الله عليه وآله وسلم.

الثاني: أن يتعذر على الخلق مثله؛ ليُعلم بذلك أن الله هو الفاعل له؛ ليحصل به التصديق لمدعي النبوة.

الثالث: أن يكون له تعلق بالنبوة؛ بأن يكون معرفاً بها، كمخاطبة الحيوانات للرسول بقولها: يا رسول الله، أو أشهد أنك رسول الله، أو يخبر به النبي قبل وقته مما لا دلالة في العادة عليه ثم يقع في وقته الذي عينه إن عين له وقتاً، أو عند الحاجة إن لم يعين له وقتاً.

الرابع: أن يكون مع بقاء التكليف، فيخرج ما يظهر على الدجال من الأفعال الخارقة إن ادعى معها النبوة؛ لأن المعجز لا يصح إلا لتعريف النبوة، ولا نبوة إلا بتكليف. هكذا قيل في إخراج ما ظهر على الدجال، وفيه نظر؛ لأن المروي أن عيسى عليه السلام ينـزل فيقتل الدجال، ويكون على شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ويملؤها عدلاً، فدل على أن التكليف باق إذ ذاك؛ فلا يصح ذلك. ويمكن إخراج ما ظهر على الدجال بأنه إنما يكون معجزاً مهما تعلق بدعوى النبوة، والدجال إنما يدعي الربوبية، وبطلان دعواها معلوم عقلاً، فإظهار الخوارق عليه لا مفسدة فيها، وإنما إظهارها بلوى من الله سبحانه لعباده كقصة العجل، فيبتلي المؤمن ليعظم أجره في الصبر على الإيمانِ بالله تعالى وتوحيدِه، وتصديقِ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخبر به من أحوال الدجال فكان الأمر كما ذكر، والله أعلم.

ويرد عليه أن في ظهوره على الدجال حطاً[١] لمرتبة الأنبياء عليهم السلام.

فيمكن الجواب بأن كون عيسى عليه السلام سيقتله ويعرف الخلق بكفره وحط منـزلته عند الله تعالى، وأن ما ظهر على يده من الخوارق إنما هو من البلوى والامتحان على الخلق- فلا حط مع ذلك لمرتبة الأنبياء عليهم السلام.

[هل يجوز ظهور المعجز لغير الأنبياء عليهم السلام]:

قال بعض أئمتنا عليهم السلام: ولا يجوز ظهور المعجز لغير الأنبياء عليهم السلام؛ إذ في إظهاره لغيرهم حط لمرتبتهم، وتلبيس حال غيرهم بحالهم لو ظهر عليه.

وقال المؤيد بالله والمنصور بالله والمهدي، وحكاه الأمير الحسين عن أهل البيت عليهم السلام والملاحمية: يجوز ظهور جنسه على الصالحين، قال المهدي عليه السلام: مما يدخله احتمال، كإنـزال الغيث عند استسقائهم، وشفاء مرض من دعوا له به، لا الخوارق العظيمة كقلب العصا حية وفلق البحر. وحمل الإمام عليه السلام كلامهم على الكرامات.

وقالت الإمامية: تجب للأئمة.

وقال عباد: تجوز على حجج الله في كل زمان.

وقالت الأشعرية: تجوز على الكفرة ومن يدعي الربوبية، لا من يدعي النبوة كاذباً.

لنا: ظهوره على غيرهم حط لمرتبتهم. هكذا علله المانعون، ويمكن أن يقال: إنما يكون حطاً لمرتبتهم في ظهوره على الجبابرة والكفرة، دون الأولياء والصالحين وحجج الله في كل عصر، فإنهم أتباع الرسل، وكرامات الأولياء معجزات للأنبياء، ولكن قول الإمامية: تجب للأئمة، وقول الأشعرية: تجوز على الكفرة ومن يدعي الربوبية، لا من يدعي النبوة كاذباً- معلوم البطلان من حيث الإيجاب عند الإمامية،

---

(١) في الأصل: حط.

ومن حيث إنه لا يقبح من الله قبيح عند الأشعرية؛ إذ لا دليل على الوجوب، وقد مر إبطال أصل الأشعرية المبني عليه هذه المسألة، ولا وجه لمنعهم ظهوره على من يدعي النبوة كاذباً إلا الفرار من الإلزامات التي تقدمت أول الباب من أنه لا يعلم على أصلهم النبي من المتنبي، حيث إن علة قبح الفعل عندهم لا تقتضي إخراج مدعي النبوة كاذباً، بل تقتضي إدخاله في جواز ظهور المعجز على يده؛ لأنه تعالى غير منهي، ولا يقبح منه فعل، ولا يسأل عما يفعل.

[الفرق بين المعجز والسحر]:

ثم اعلم أن الفرق بين المعجز والسحر مما يحتاج إليه، وقد ظهر من الحد المحكي عن الأساس أن الفرق هو أن السحر يمكن التعلم لإحضار مثله، بخلاف المعجز فلا يمكن.

ومن جملة الفروق: أن المعجز في نفسه هو كما يراه الناظر إليه، فإن عصا موسى عليه السلام انقلبت حية حقيقة، وعِصِيُّ السحرة وحبالهم لم تكن حياتاً حقيقية، وإنما يخيل في عين الرائي أنها حيات وليس كذلك؛ ولهذا إن السحرة لما عرفوا أن عصا موسى عليه السلام صارت حية حقيقة تلقف ما يأفكون انقلبوا ساجدين و﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [الأعراف].

ومنها: أن كثيراً من المعجزات يعلم ضرورة أنها من فعل الله تعالى، كحمل الريح سليمان، ومنطق الطير، وتسبيح الجبال مع داود، ونتق الجبل في حق موسى عليه السلام، وتسبيح الحصى في كف نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الأنبياء أجمعين، وقد ذكر القرشي رحمه الله فروقاً آخرات هي في التحقيق راجعة إلى ما ذكر.

(فإن قيل: فما برهانك على أنه جاء بالمعجز عقيب ادعائه النبوة؟ فقل: المعلوم ضرورة) من جهة التواتر بحيث لا منازع ولا متشكك في ذلك، وأطبق عليه الجميع -من مثبتي نبوته وهم أهل الإسلام أجمع- ونافيها، وهم الكتابيون وغيرهم من ملل الكفر **(أنه كان في الدنيا قبيلة تُسمى: قريشا، وأنه كان فيهم**

قبيلة تُسَمَّىٰ: بني هاشم) وهذا في الحقيقة لم يكن من أركان الدليل وأصوله التي لا صحة للدليل إلا باعتبارها، وإنما ذكره عليه السلام ليوضح به ويبين أصل هذا النبي الكريم، ومحتد هذا الرسول الفخيم صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك قوله: **(وأنه كان فيهم رجل اسمه محمد بن عبد الله)** بن عبد المطلب بن هاشم، فإنما هو لبيان ذاته الشريفة المحكوم لها بالنبوة، وإنما الاعتماد في الدلالة هي الأصول المذكورة بعد هذه الجملة:

الأول قوله: **(و)**أن **(المعلوم ضرورة)** بالتواتر حسبما ذكر **(أنه)** أي: محمداً[1] صلى الله عليه وآله وسلم، ويصح أن يكون الضمير للشأن **(ادعىٰ النبوة)**، وهذا هو الأصل الأول من أصول الدليل علىٰ هذه المسألة.

والأصل الثاني قوله: **(وأنه جاء بالقرآن بعد ادعائه النبوة)** المراد بالبعدية: الترتيب الذهني؛ إذ لا يمتنع أنه صلى الله عليه وآله وسلم تلا علىٰ أحد من المؤمنين أو الكافرين شيئاً من القرآن ثم قال: إني رسول الله إليكم.

والأصل الثالث قوله: **(وأنه)** أي: القرآن **(مشتمل علىٰ آيات التحدي)** مأخوذ من الحادي، وهو إنشاد الكلام المزعج والمحرك للإبل علىٰ السير الحثيث حتىٰ يعرف بذلك القوي منها من الضعيف، ويتبين عجزه عن مثل سير القوي، ثم استعمل في طلب الإتيان بمثل الكلام المحتج به علىٰ الغير ليتبين عجزه أو اقتداره.

والأصل الرابع قوله: **(وأنه كان يتلوها علىٰ المشركين)** في المجامع والمحافل، بل كان صلى الله عليه وآله وسلم يأتي الواحد منهم والاثنين إلىٰ مكانه فيتلو عليه ذلك، **(و)**الحال أنهم كانوا **(هم النهاية في الفصاحة)** وهي المَلَكَة في النفس والاقتدار علىٰ التعبير عن المراد من الكلام، وإيراده علىٰ مطابقة الحال، وسلامته عن التعقيد والغرابة ومخالفة القياس وتنافر الحروف.

---

(١) في الأصل: محمد.

والأصل الخامس قوله: **(والمعلوم ضرورة شدة عداوتهم)** أي: المشركين **(له ﷺ)**.

ولما كانت هذه الأصول الخمسة معلومة ضرورة من جهة التواتر لم يحتج شيء منها إلى تصحيح ببرهان يثبته؛ لأن ذلك من شأن النظريات لا من شأن الضروريات، وكان أصل المسألة مبنياً على ما صدرت به من أنه ﷺ جاء بالمعجز عقيب ادعائه النبوة لا يعلم إلا استدلالاً- أخذ في تقريره بالدليل القاطع فقال: **(وإنما قلنا بأنه)** أي: القرآن **(معجز لأنه تحداهم على أن يأتوا بمثله)** فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَا يُؤْمِنُونَ۝٣٣ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ۝٣٤﴾ [الطور] **(فعجزوا)** ويؤكده قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا۝٨٨﴾ [الإسراء]، أي: عوناً ونصيراً، وهذه هي المرتبة الأولى من مراتب التحدي، فلما عجزوا عنها -وهي الإتيان بمثل جميعه- أرخى العَنان معهم في المساجلة والمناظرة لتقرير الحجة عليهم وزيادة في إيضاح عجزهم، فأنزلهم إلى مرتبة دونها أيسر وأسهل عليهم من الأولى لو قدروا على الإتيان مثل أيهما، وهي ما ذكره عليه السلام بقوله: **(ثم تحداهم على أن يأتوا بعشر سور من مثله)** فقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ۝١٣﴾ [هود] **(فعجزوا)** أن يأتوا بعشر سور، وهذه هي المرتبة الثانية، **(ثم)** لما عجزوا عنها أنزلهم مرتبة ثالثة هي أيسر ما يكون لو قدروا عليها، وهي أنه ﷺ **(تحداهم على أن يأتوا بسورة من مثله)** فقال حاكياً عن الله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بسُورَةٍ من مِثْلِهِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ۝٢٣﴾ [البقرة] **(فلم يقدروا على ذلك)**، ثم لما تحداهم بهذه الثلاث

المراتب فلم يأتوا بأيها توعدهم الله سبحانه وتعالى وتهددهم، وأخبر أنهم لا يأتون بمثل ذلك أبداً فقال: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة٢٤]، قال شيخنا رحمه الله: هكذا ذكره المؤيد بالله والدواري وغيرهما من علماء الكلام، ولم يذكر الزمخشري إلا مرتبتين، ومن لم يعرف إمامة علي بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا فصل، وأن أبا طالب مات مسلماً- فليس ببدع منه أن يهفو ويكبو وينبو. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

والأصل السادس من أصول دليل المسألة ما أشار بقوله عليه السلام: **(لأنهم لو قدروا على معارضته لشدة عداوتهم له)** صلى الله عليه وآله وسلم **(وعلمهم بأن معارضته بمثل ما جاء به)** من القرآن أو العشر السور أو السورة **(يبطل دعواه)** أنه نبي صادق **(لما عدلوا عنها)** أي: المعارضة **(إلى)** الأمر **(الشَّاق من محاربته)** صلى الله عليه وآله وسلم ومباينته، التي آلت بهم إلى إتلاف النفوس وسبي الأولاد والنساء، وإخراب الديار، وأخذ الأموال بالمغانم في الحروب، وقطع الميرة عليهم، وأخذ تجاراتهم من الطرقات فيما عدا أوقات المهادنة، كما ذلك معروف من سيرته صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا الأصل معلوم قطعاً، لكن العلم به نظري، وهو مبني على ثلاثة أركان:

أحدها: أن المعارضة تبطل ما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم من دعوى النبوة.

ثانيها: أن المحاربة ونحوها قد وقعت بينه صلى الله عليه وآله وسلم وبينهم.

ثالثها: أنه لا يتأتى منهم المحاربة ونحوها مع إمكان المعارضة؛ لأنه لا يعدل عن الأخف المنجي إلى الأشق المتلف إلا لتعذر الأخف.

لا يقال: إن السطوة كانت لهم وهو صلى الله عليه وآله وسلم في مكة قبل الهجرة، وإن المحاربة وقعت منهم بعدها مع ظنهم الغلبة عليه صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يصح قولكم: لما عدلوا عنها إلى الشاق من محاربته.

لأنا نقول: أما أن السطوة كانت لهم وهو في مكة قبل الهجرة فهو وإن كان الأمر

كذلك لكن المشقة عليهم في تركه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على هذه الدعوى التي لأجلها صار صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يسب آلهتهم ويعيب دينهم ويدعوهم إلى الخروج منه، فالدواعي معهم متوفرة إلى ما فيه إفحامه وإبطال دعواه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وهو غرض باعث جداً على المعارضة لو أمكنت، فلما لم تحصل المعارضة إذ ذاك لم يتمكنوا من قتله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حيث قد عصمه الله تعالى من الناس، وقضت حكمته عز وجل بوجوب حفظه ومنع الناس عنه إلى أن يكمل تبليغ ما بعث به- علمنا عجزهم قطعاً. وأما أن المحاربة وقعت مع ظنهم الغلبة فقد كان أول حرب بينهم وبينه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وقعة بدر، وفيها كانت نكايتهم وقتل صناديدهم وفَتَّ عضدهم، ثم كانت الوقعات بينهم وبينه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سِجَالاً، فلو أمكنهم المعارضة بعد تلك النكايات والمخاوف الشديدة لما عدلوا عنها قطعاً، وحينئذ فما وقع منهم من محاربته **(التي)** كانت بينهم وبينه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ **(لا تدل على بطلان دعواه، فدل ذلك)** الإشارة إلى جميع ما سبق من الأصول الستة المذكورة، وما ينبني عليه السادس من تصحيحه بما ذكر **(على كونه)** أي: القرآن **(معجزاً)**. وما أحسن وألذ الاستشهاد في هذا الموضع بما ذكره السيد الإمام الهادي بن إبراهيم الوزير رَحِمَهُ اللَّهُ في منظومته الخلاصة في هذه المسألة، حيث يقول، ولله دره عَلَيْهِ السَّلَامُ:

وقلنا ابنَ عبدِ اللهِ أعني محمداً	نبي حَبَاه اللهُ بالفتحِ والنصرِ
أتى بدليلٍ أعجزَ الخلق عن يدٍ	ونَاظَرَ أبناءَ الفصاحةِ من مُضَرِ
كتابٌ عزيزٌ محكمُ الآي صادعٌ	بأنواره الحسنى وآياته الزُّهْرِ
تحدى به مَن عارض الحقّ منهمُ	فمالوا إلى قولِ الكهانةِ والسحرِ
وقالوا: افتراه، قال: هاتوا نظيرَه	سواء علينا المفترى فيه والمفْرِي
فحادوا إلى السيفِ الذي كان قَتْلُهُمْ	به يومَ بدرٍ سَلْ عن السيفِ في بدرِ

وقول الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عَلَيْهِ السَّلَامُ في منظومته الرسالة الناصحة للإخوان في هذه المسألة، ولله دره:

وعنـــدنا محمـــد نبـــيٌّ مهـــذبٌ مطهـــرٌ زكـــيٌّ
اختصـــه بـــذلك العـــليُّ وجـــاء منـــه معجـــزٌ جـــليُّ
يعجـــز عنـــه كـــل ذي مقـــال
أيـــده ربي بإظهـــار العلـــمِ فصـــار في هامـــة بحبـــوح الكـــرم
أفضل من يمشـي عـلى بطـن قـدمِ وكـل ذي لحـم مـن النـاس ودم
مَنّـاً مـن الواحـد ذي الجـلالِ

هذا وإن كانت المسألة مما لا يصح الاستشهاد عليها بكلام البشر بعد كلام خالق القدر إلا أن الأمر في ذلك من باب:

أعـد ذكـرَ نعـمان لنـا إنَّ ذِكْـرَهُ هـو المسـكُ مـا كررتـه يتضـوعُ

(ولأن القرآن مشتمل على الإخبار عن الغيوب المستقبلة)، كقوله تعالى عام الحديبية: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح٢٧]، وكان ذلك سنة ست من الهجرة، ثم وقع ذلك في عام الفتح وكان سنة ثمان، أو في عمرة القضاء وكانت سنة سبع، وهو الأظهر؛ لأنهم ما كانوا في عام الفتح متلبسين بإحرام يتفرع عليه الحلق والتقصير، وإنما كانوا مدرعين ومتقلدين الأسلحة، وكانت الدروع على بعض منهم غامرة جميع جسده حتى لا يرى منهم سوى حدق العيون، كما ذلك مذكور في كتب السيرة النبوية على صاحبها وعلى آله أفضل الصلاة والسلام. **(وعلى الإخبار عن الأمور الماضية)** كما أخبر سبحانه وتعالى عن قصص الأنبياء السابقين وإهلاك مكذبيهم، وغير ذلك من أخبار الماضين، ثم تتبعنا كتب التواريخ القديمة الحاكية لسيرهم وأخبارهم **(فكان الأمر على ما أخبر في الماضي والمستقبل)** ولم يكن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ممن يكتب ويقرأ المكتوب، ولا نُقل عنه أنه كان يختلف إلى علماء التاريخ في عصره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ولا أنه أتى إليه أحدهم فأخبره بذلك، فدل على أن علمه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بذلك مع المطابقة للواقع بما كشفت لنا عنه كتب التواريخ ليس إلا

من باب الوحي؛ لأنه إخبار عن مغيبات في حقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وقد أشار الله تعالى إلى معنى هذا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ﴾ [العنكبوت٤٨] -أي: لو كنت تتلو كتاباً أو تخطه بيمينك- لارتاب المبطلون، أي: لو وجدوا موجباً للريب وارتابوا استناداً إلى ذلك؛ لأنهم كانوا مرتابين بلا سبب، كما قال تعالى: ﴿فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [التوبة٤٥]، بل لمجرد العناد وإيحاء بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً، كما قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ [النحل١٠٣]، وهو عايش أو يعيش، أسلم وحسن إسلامه، وكان صاحب كتب، وقيل في اسمه غير ذلك، فأبطل مقالتهم بقوله عز وجل: ﴿لِسَانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا﴾، أي: القرآن ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل١٠٣]، فكيف يتأتى صحة قدحهم مع أن لسان الذي يلحدون إليه -أي: ينسبون إليه أنه علمه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ القرآن- بخلاف لسان القرآن، فالريب المنفي عنهم لانتفاء كونه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يتلو كتاباً أو يخطه هو الريب عن سبب ظاهر، والريب الذي هم فيه هو الريب لا عن سبب، فلا تعارض فيما يدل عليه الكتاب العزيز. **(فَدَلَّ ذلك)** أي: المذكور من العجز والإخبار عن المغيبات مع المطابقة **(على كونه)** أي: القرآن **(معجزاً لا يقدر عليه أحد من البشر.)**.

وقد اختلف في وجه إعجاز القرآن، فالمختار عند أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ على رواية الأساس، والجمهور على وروايته أيضاً ومنهاج القرشي: أنه الفصاحة والبلاغة الخارقة لما يُعتاد، حتى إنه بلغ في ذلك المرتبة التي لا يقدر البشر أجمع على كلام يماثل القرآن أو يدانيه في تلك الفصاحة والبلاغة.

وقيل: بل إعجازه في إخباره عن الغيب. وقيل: كون قارئه لا يكل وسامعه لا يمل. وقيل: سلامته من التناقض والاختلاف. وقيل: أمر يُحسُّ به ولا يُدرك. وكأنه يريد هذا القائل حلاوة تلاوته واستماعه. وقيل: الصرفة، أي: كون الله عز وجل صرف الخلق عن أن يأتوا بمثله. ولا مانع من هذه الأوجه أو بعضها

منضماً إلى الأول، فلا حاجة إلا الاشتغال بإبطالها كما هو عادة كثير من المؤلفين رحمهم الله تعالى.

ولنذكر شاهدين من آي الكتاب التي يعلم بها بلوغ القرآن أعلى درجة في الفصاحة:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ۝٣١ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ الآيات إلى قوله: ﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس٣١،٣٢].

الثاني[1]: قوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ۝٥٩ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ۝٦٠ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الآيات إلى قوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النحل٥٩-٦٤]، فإن هذه الآيات بلغت من الفصاحة[2] والبلاغة ما لا يمكن التعبير عنه بألسنة الأقلام، ولا تدرك غوره غويصات الأفهام، حيث تضمنت إخراج الكلام على مقتضى الحال حتى بلغ في المحاجة المبلغ الذي يذعن الخصم وتنقطع حجته، ويقر بالله تعالى وأنه الخالق وحده، فيقال له بعد ذلك: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾، ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾، ومن حيث جمع في هذا الكلام اليسير جملة أدلة عديدة مفيدة، وأوردها على العبارات التي لا تفتقر إلى تصحيح بإقامة برهان، حتى

(١) قف على ما تضمنه الشاهدان من الفصاحة والبلاغة إجمالاً.

(٢) قف على ما تضمنه الشاهدان من الفصاحة والبلاغة تفصيلاً.

صارت كل جملة منها قائمة الأركان، غنية عن البرهان، ظاهرة المعاني والبيان، مستقلة الدلالة والاحتجاج، مقرونة بما يناسبها من المعطوفة عليه أو المعطوف عليها في الوضوح والابتهاج وشروط العطف، حيث أتى في الشاهد الأول بصيغة المضارع؛ لأن المقام يقتضيه؛ إذ هو محاجة في شأن الرزق الواقع على المخاطبين، وهو حاصل في الحال والاستقبال فقال: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ﴾، وسلك مسلكاً لا يقدر الخصم على إنكاره فقال: ﴿مِنَ السَّمَاءِ﴾، وأراد به المطر، وعطف عليها الأرض، وأراد جميع النباتات المسببة عن المطر، ثم عطف الجمل الآخرات بصيغة المضارع، وأتى فيها بالأفعال التي لا يقدر عليها غيره فقال: ﴿أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، فإن في هذه الجمل الخمس من الإيجاز والاختصار مع عدم الإخلال بشيء من المعنى المراد، وإيراده على أبلغ الوجوه في الشمول والوضوح، ومراعات النظير، ورد الصدر(١) على العجز فيما يحتاج إليه كقوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾، وتركه فيما لا يحتاج إليه، والحذف فيما يلزم ليصح العموم معه في قوله: ﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، فيشمل كل أمر -أي: شأن- من أحوال السماوات والأرضين أو الحيوانات أو النباتات أو النبوات أو الشرائع وجميع ما يتعلق به التدبير، وكذلك ما بعد هذه الآية إلى قوله: ﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ أتى فيها بصيغ المضارع ليناسب الجملة الأولة؛ لأن من شرط حسن العطف وصحته أن يعطف المضارع على المضارع والماضي على الماضي والأمر على الأمر، فلا يقال: سيقوم زيد وقام عمرو، أو وقم يا عمرو، ثم ختم كل آية بالفاصلة المناسبة للجمل المذكورة فيها، فقال في الأولى: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ أي: أفلا تتقون عقابه حيث تعبدون من دونه

---

(١) المذكور في كتب المعاني والبيان: رد العجز على الصدر.

أصناماً لا تفعل شيئاً مما ذكر من الرزق وما بعده، وقال في الثانية: ﴿فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ لما قال فيها: ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾، فسمى نفسه عز وجل الحق، وسمى الأصنام الضلال، وسمى عبادته الحق وعبادة الأصنام الضلال، وإن لم تذكر العبادة فهي المرادة من إرسال الرسول بالمحاجة على التوحيد أولاً؛ لكونه شرطاً في صحتها، ثم على استحقاقه تعالى إياها ثانياً؛ لكونه المنعم بما ذكر في تلك الآية وغيرها من النعم، يدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء٢٥]، فلما سمى نفسه عز وجل أو عبادته الحق أو هما معاً أو الأول في الأول والثاني في الثاني- سمى الأصنام أو عبادتها بالضلال، وكان المشركون لا يكادون يفارقون اعتقاد إلهية الأصنام وعبادتها مع عدم المقتضي لها بعد إقرارهم بأن الذي رزقهم وجعل لهم السمع والأبصار وأخرج الحي من الميت والميت من الحي ودبر الأمر هو الله تعالى لا غيره، فكان من حقهم ومن اللازم عليهم أن ينصرفوا عن عبادة الأصنام إلى عبادة الله تعالى وتوحيده في الإلهية فقال: ﴿فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾، وأتى فيه بصيغة المجهول ليدل على توغلهم وفرط محبتهم للأصنام وعبادتهم إياها حتى كأنهم أصنام لا ينصرفون عنها إلا بصرف صارف لهم عنها، وكأنه أمر جِبِلّي فيهم وخِلْقَةٌ، كناية عن المبالغة في ذمهم وعنادهم، ثم قال: ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس٣٣]، لما حكى عنهم في الآيتين التي قبلها أنهم لم يتقوا عقابه، ولم ينصرفوا عن عبادة الأصنام- حكم عليهم بالفسق وبعدم الإيمان، وأفاد أن هذا الحكم سنته وكلمته المحكوم بها على كل من فسق، أي: أفحش في الخروج عن طاعته، وأن هذا الحكم حق منه عز وجل لا باطل ولا ظلم ولا جور ولا كذب فيه، فانظر إلى ما في هذه الآية من الحذف والتقدير، والطي والنشر، والاختصار والإيجاز، والتشبيه، والتأكيد، وحسن السَّبك،

والمناسبة لما قبلها، ومطابقة مقتضى الحال، وعدم تنافر الكلمات والحروف، وحسن التقفية والسجعة، وغير ذلك مما اشتملت عليه مع قلة كلماتها وصغرها في ذاتها، ثم أعاد عليهم المحاجة على وجه وأسلوب آخر فقال عز من قائل: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [يونس٣٤]، ولما كانوا منكرين الإعادة لم يحسن هاهنا أن يقول: فسيقولون الله نظراً إلى إقرارهم أن الله هو الذي يبدأ الخلق كما حسن في الآية السابقة فسيقولون الله؛ لأنهم فيما ذكر في الآية السابقة لم ينكروا شيئاً، وهاهنا هم مقرون بالبعض ومنكرون البعض الآخر، فلو قال: فسيقولون الله لكذب الخبر، فقال معلماً ومرشداً لكل من وقف على السؤال، ومثبتاً لرسوله في كيفية الاحتجاج بصحيح المقال: ﴿قُلْ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾، والإعادة وإن كانت محل النـزاع بينهم وبينه ﷺ فلا يصح أن يسلك فيها مسلك الدعوى المحض بقوله: ﴿ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ فقد قرنت بما يدل على صحتها قطعاً وهم موافقون عليه، وهو أنه تعالى يبدأ الخلق، فنظم الجميع في سلك الجواب وقال: ﴿قُلْ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾، فكما أنه لا سبيل لهم إلى إنكار بدء الخلق لا سبيل لهم إلى إنكار الإعادة؛ لأن شأن الإعادة في جميع الأفعال أيسر من شأن البداية، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم٢٧]، فقياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى قياس جلي عقلي يكاد أن يلحق بالضروريات لعدم الفارق، بل هو من باب الأولى، ثم قال: ﴿فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾، فكيف تصرفون عنه تعالى وعن توليه إلى غيره؟ فانظر إلى بلاغة هذا الكلام وفصاحته وجزالة ألفاظه، واشتماله على البرهان بأقرب بيان وأوضح تبيان، وخروج الجواب على مقتضى الحال، ثم قال عز من قائل: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِى إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِى إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّى إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس٣٥]، فهذه والتي قبلها سمى فيهما الأصنام شركاء؛

تنـزلاً لهم على زعمهم أنها آلهة مع الله مشاركة له في الإلهية؛ لينبني عليه وجه المحاججة، كأنه قال: سلمنا كونها شركاء فهل يصح منها أن تهدي إلى الحق؟ لا يصح، فلما كان تقدير الكلام هكذا صار كأنه قيل بعد ذلك: فمن ذا يهدي إلى الحق؟ فأجاب عن هذا السؤال بقوله: ﴿قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ﴾، وأضاف الشركاء إليهم والحال أنهم لا يقولون إنهم مشتركون هم وإياها في الإلهية واستحقاق العبادة، وإنما يزعمون أنها شركاء لله في ذلك -لكونهم القائلين بهذا القول، ولم يقل: قل هل من شركائي- يعني على زعمكم- لما فيه من ظاهر الإقرار بأنها شركاءُ له عز وجل، وعدى السؤال في قوله: ﴿مَنْ يَهْدِي﴾ بـ«إلى» والجواب باللام ليفيد تخفيف المسئول عنه وتحقيره، وعظم المجاب به وتكثيره، فكأنه قال: هل من شركائكم من يصدر منه أدنى هداية وأقل إرشاد إلى الحق؟ أي: موجه ذلك الإرشاد إلى الحق، سواء أوصل إليه أم لا، بل لمجرد الأخذ والشروع فيه، ﴿قُلْ اللَّهُ يَهْدِي﴾ فأتى باللام المفيدة الإيصال وإلصاق الهداية بالحق، والتعظيم والتكثير والاختصاص علمت من تقديم المسند إليه ووضع الظاهر موضع المضمر حيث قال: ﴿قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ﴾ ولم يقل: قل يهدي إليه الله أو يهدي الله إليه. ولما كان نفي الهداية من الأصنام ووجودها من الله تعالى قد علم بهذه الجملة- أخذ في محاجتهم وجدالهم بالنظر إلى نفوسهم وإلى نفس رسول الله ﷺ فقال سبحانه: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾ وهو الرسول ﷺ، فإنه يهدي إلى الحق بمعنى يرشد إليه ويبينه، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى٥٢]، وعداه بـ«إلى» لئلا يظن أن هذه مثل هداية الله تعالى في العظم والتكثير والإيصال ﴿أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ﴾ فيما يدعو إليه ويرشد ويبينه من توحيد الله تعالى وعبادته ﴿أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾ وهم المخاطبون وغيرهم مثلهم؛ لذلك أتى بـ«مَن» العامة في السؤال، فإنهم جميعاً لا يهدون إلى الحق، أي: لا يدعون إليه ولا يبينونه؛ لعدم علمهم به، ولا

يتأتى منهم ذلك إلا أن يبينه لهم ويدعوهم ويرشدهم إليه غيرهم. وإنما قلنا: إن هذه الجملة الأخيرة راجعة إلى الرسول ﷺ وإلى المشركين، وليست كالأولى راجعة إلى الله تعالى وإلى الأصنام- لأنه لا معنى للاستثناء في حق الأصنام؛ لأنه لا يصح أن يقال فيها إنها لا تهدي إلا أن تهدى؛ لأنها جماد لا يصح فيها هذا المعنى. ولما كانت هذه المحاجة والمسألة المذكورة من أول الآيات ختم الكلام بما يعود إلى جميعها؛ بأن أنكر عليهم الحكم في جميع ذلك بغير الصواب، وبالغ في الإنكار حتى أخرجه مخرج السؤال عن ماذا غَيَّر عقولهم وقلبها حتى لم تدرك الحكم الصحيح في هذه المعدودات مع كونها بين مصادق به وبين قائم برهانه فقال: ﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾.

فانظر أيها المطلع -وفقك الله تعالى وإيانا- هل وجدت كلاماً في أكاليم البشر من سلف منهم ومن غبر هل تجد فيه ما يداني هذا الكلام أو يقرب إليه في كثرة جمله واختصارها، وإفادتها لكل معنى مراد، واحتراسها عن كل معنى لا يراد لما فيه من الفساد، وتناسق العطف بينها، ومناسبته فيما عطف منها، وقطع العطف فيما لم يحسن منها، وخروج الكلام في كل جملة منها على مقتضى الحال بحيث لا يزيد على المعنى المراد منها ولا ينقص منه شيئاً، وجزالة الألفاظ، وسلامتها عن الغرابة والوحشة ومخالفة القياس، وتناسبها وتناسب حروف كل جملة منها حتى لا يستثقل في النطق شيء منها، واشتمالها على ما يفوته التعداد من أنواع البدائع، كما قد أشرنا إلى بعض من ذلك، وحسن الابتداء والتخلص، واشتماله من المحاجة القولية مع البراهين العقلية على إثبات الصانع جل وعلا، وعلى كمال صفاته سبحانه وتعالى، وإثبات توحيده وعدله وحكمته بما لا يبقى معه شغب لمشاغب ولا ريب لمرتاب إلا على وجه العناد وعدم الإدراك للحقائق، فأين تبلغ فصاحة المفلقين من فصاحة هذا الكلام؟ وأين يتاه ببلاغة المصقعِين عن بلاغة هذا الإلمام؟ وأين تبلغ أدلة المتكلمين ومقدمات المنطقيين مما بلغ إليه هذا المقال من البرهان، وما قطعه من شبه أهل

الضلال والبهتان؟ فسبحان من خلق سيد الكلام وأحكم آيه أي إحكام، فهذا ما ظهر في الشاهد الأول لناقص الفهم وقاصر العلم.

وأما الشاهد الثاني: فشأنه أبهر، وبراهينه أظهر، وفوائده أكثر، فلا نطيل الكلام في نشر ذلك مع وضوح أكثر ما هنالك، غير أنا نذكر ما لا بد منه، ونحيل العلم بما عداه على القياس بما ذكر في الشاهد الأول.

فنقول: لما كان الكلام فيه بالنظر إلى ما قبله -وهي قصة قوم لوط- من باب الفصل ذكره بلا عاطف يقتضي وصل هذا الكلام بما قبل فقال: ﴿قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ [النمل٥٩]، ولم يقل: وقل الحمد لله، ولم يقل: وقل سلام، لأنه لم يسبق أمر بقول ولا غيره فيعطف هذا عليه، فجرد الواو عن قوله: ﴿قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وأتى به في قوله: ﴿وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ﴾ وحذف الأمر بقل في: ﴿وَسَلَامٌ﴾ فيما شمله الأمر، بالقول الأول فالتقدير: قل الحمد لله وقل سلامٌ على عباده الَّذِينَ اصْطَفَى، وقابل التعريف بالتنكير؛ لأن المقصود من الحمد الشمول والاستغراق، والمقصود من السلام التعظيم دون الشمول والاستغراق؛ لأن السلام لا يختص به المصطفون من العباد كالملائكة والأنبياء والأوصياء والأئمة، بل يشاركهم فيه سائر المؤمنين، إلا أنه في حق المصطفين سلام أي سلام، يعني سلام عظيم المقدار جليل الاعتبار لا يناله إلا الذين اصطفى، والمراد بالسلام هاهنا التبجيل والتعظيم والتشريف والتفخيم، لا مجرد السلامة من العقاب والذم والاستخفاف، فذلك داخل ضمناً فيما ذكر من التبجيل ونحوه؛ لذلك لم يقل: وسلام على عباده المؤمنين ولا عطف المؤمنين على الذين اصطفى فيقول: وسلام على عباده الذين اصطفى وعلى المؤمنين؛ لئلا تفوت نكتة التعظيم الذي هو للمصطفين على سائر المؤمنين، ولئلا يكون ذلك شبهة للجبابرة وأهل العصيان في دعوى الدخول في التسليم بأنهم من جملة المؤمنين، ثم قال: ﴿ءآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا

يُشْرِكُونَ﴾ [النمل٥٩]، لم يذكر الخيرية في ماذا ليعم الخيرية من جميع وجوهها: من كونها خيرية كرم ورحمة وعدل وإنصاف وخلق ورزق وصلاح دين ودنيا وإكمال معايش الحيوانات وغير ذلك، فأورد السؤال على المشركين وهو داخل في معمول قل، فكأنه تعالى قال للرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: قل الحمد لله، وقل سلام، وقل آلله خير أم الآلهة التي تشركون من الأصنام بدعوى إلاهيتها. وحيث إن البرهان العقلي قد قضى بخيريته تعالى على سبيل العموم فقد قضى بنفي الخيرية عنها على سبيل العموم، فيفيد هذا السؤال أن الله تعالى خير في جميع الأمور، ولا خيرية في الأصنام رأساً في أي أمر كان، وأتى هنا بـ«ما» لأن المراد بها ما لا يَعقل، وهي الأصنام، فإن فرض قصد التعميم لكل ما عُبد من دون الله كما عبدت النصارى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكمن يعبد الملائكة، وكما عبد أصحاب فرعون وأصحاب النمرود فرعون والنمرود- فذلك من باب التغليب، وهو نوع من البديع، فغلب الأكثر وحذف العائد ليعم كل مشرك به، وتكون الخيرية المحكوم بنفيها بالنظر إلى عيسى والملائكة عَلَيْهِم السَّلَامُ إضافية، أي: بالنظر إلى خيرية الله تعالى وما تفرع عليه من التوحيد واستحقاق العبادة وفعل الخلق والرزق ونحوه، لا مطلقة كما في الأصنام ومن عبد من الجبابرة؛ لأن في عيسى والملائكة من الخير ما لا يُقَدَّر قدره، غير أنه لا خيرية في دعوى إلاهيتهم ولا عبادتهم ولا غير ذلك مما يتفرع على الإلهية.

فتأمل كم حوت هذه الآية من النكت العجيبة، والفوائد الغريبة، والمعاني المنيفة، والأسرار اللطيفة، مع الإيجاز الذي لا يماثل، والاختصار الذي لا يساجل. ثم لما كان المعلوم من حال المشركين أنهم عند هذا السؤال يعدمون الجواب؛ لأنهم إن أجابوا أن الله خير لزمهم الخروج عن عبادة الأصنام ودعوى إلاهيتها، وإن أجابوا أنها خير فقد قالوا: **﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾** [الزمر٣]- فترك عز وجل أن يحكي لهم جواباً يقولونه كما حكاه عنهم في

آية ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ بقوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾، ولم يأمر الرسول بالجواب كما أمره في قوله: ﴿قُلْ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾؛ لأن المقام في هذه الآية لا يقتضي أحد الأمرين؛ لعدم وجود الجواب عندهم لما ذكرنا من التعليل، ولعدم صحة أن يقال: قل الله خير؛ لأنه نفس المدعى، ولم يقرن قبله بما هم مقرون به حتى يكون برهانه كما في ﴿قُلْ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾، فلما كان الأمر كذلك مع علمه عز وجل إصرارهم على عبادة الأصنام واعتقاد إلاهيتها أخذ عز وجل في محاجتهم ومناظرتهم بالآيات المسرودة بعد هذه الآية إلى قوله: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف١٩٠]، وذكر فيها عز وجل من الحجج الباهرة والآيات الظاهرة إحدى وعشرين حجة، بين أجناس عامة يدخل تحتها ما لا حصر له من الأنواع والمفردات، وبين أنواع عامة تتناول ما يدخل تحتها من المفردات المتفقات والمختلفات ما لا حصر له، وبين جزئيات تتناول ما وضعت له وما ماثله في حقيقته وماهيته، وقدم الأعظم منها فالأعظم، والأفهم فالأفهم؛ كون ذلك أبلغ في اللطفيّة وأنجع في الوعظية، على أن كلها عظيمة وجميعها فهيمة وحجتها قويمة، وضم كل حجة من تلك الحجج إلى ما يشاكلها ويناسبها في العطف ويناسقها في المعنى، وجمعها في آية أحسن مبدأها ومختمها وفاصلتها، وأتقن مبناها ومساقها تالية لمماثلتها، وأورد كل آية مصدرة بـ«أم» و«من»؛ ليفيد السؤال التوبيخي وطلب التعيين من فاعل تلك الأفعال العظيمة هل الله تعالى أم الأصنام؟ وختم هذه الآية بما يقتضي عنادهم وتمردهم وذمهم على ذلك بأبلغ وجه، فقال عز من قائل في الآية الأولى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُمْ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [النمل٦٠]، فذكر في هذه الآية ست حجج لا يقدر الخصم على إنكار شيء منها وجوده في

ذاته، ولا أن شيئاً غير الله تعالىٰ يقدر علىٰ شيء منها.

وقال في الآية الثانية: ﴿أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النمل٦١]، فذكر في هذه الآية أربع حجج، وصدر الآية الأولىٰ بالخلق وهذه بالجعل لما كانت الأولىٰ لبيان موجد ذات السماوات والأرض ونحوهما، والثانية لما تضمنته من تصيير الأرض علىٰ تلك الأحوال، ومن جملتها وأعظمها آية أن جعل بين البحرين حاجزًا مع كونهما معاً من المائعات التي من شأنها الاختلاط، وذكر الجميع في الآيتين بصيغة الماضي كون ذلك قد وقع وإن كان فيها ما يستمر كإنبات الأشجار وإجراء الأنهار، بخلاف الآيات التي ستأتي فأكثرها للحال أو الاستقبال فجعلها بصيغة المضارع.

فقال في الآية الثالثة: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل٦٢]، فذكر في هذا الآية ثلاث حجج متناسبة المعاني متناسقة المباني.

وقال في الآية الرابعة: ﴿أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل٦٣]، فذكر في هذه الآية أربع حجج كلها عظيمة الإنعام، جليلة القدر عند أولي الأفهام.

وقال في الآية الخامسة: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل٦٤]، فذكر في هذه الآية أربع حجج كلها واضحة الاحتجاج، ظاهرة الابتهاج.

فهذه الآيات الخمس شملت إحدىٰ وعشرين حجة بالصراحة والمطابقة، فأما بالتضمن والالتزام فأكثر من أن تحصر وأجل من أن تذكر، وجعل فاصلة كل آية مناسبة لما ذكر في تلك الآية من تلك الحجج، حيث جعل فاصلة الأولىٰ ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ يعني عن الحق مع وضوحه في خلق السماوات والأرض وإنزال

الأمطار وإنبات الأشجار، وعجز جميع المخاطبين عن الإنبات رأساً. وجعل فاصلة الثانية ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ لما كان المذكور فيها يتضمن الحكمة في جعل الأرض قراراً وفي خلالها أنهاراً، وفي جعل الجبال رواسي شامخات، وفي جعل الحاجز بين البحرين ما يحتاج إلى تأمل المصلحة للخلق والإنعام به ما يظهر بأدنى تأمل، لكن أكثرهم لم يتأملوا فلم يعلموا بالحكمة والمصلحة. وجعل فاصلة الثالثة ﴿قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ﴾ لما كان المذكور فيها من الحجج، ومن إجابة دعوة المضطر وكشف السوء، وجعل المخاطبين خلفاء في الأرض عمن قبلهم، مَلكهم منازلهم وأورثهم ديارهم وأموالهم- نعمةً عظيمة ومِنَّة جسيمة قَلَّ ما يتذكرونها ويشكرونها. وجعل فاصلة الرابعة ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ لما كان ما ذكر فيها من الحجج من الهداية في ظلمات البر والبحر، وإرسال الرياح منتشرة في الآفاق مبشرة برحمة الملك الخلاق- ينسبه أهل الإلحاد وعباد الأصنام إلى غيره من الطبائع أو الأفلاك أو غير ذلك مما ينسبه أهل الضلال إلى غير ذي العظمة والجلال. وجعل فاصلة الخامسة ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ لما كانت خاتمة الآيات السابقة، وكانت المحاججة بكل ما ذكر في جميع الآيات المتناسقة- فطلب منهم البرهان على ما يخالف تلك الحجج أو شيئاً منها، أو يبين صدوره عن شيء مما أشركوا به تعالى إن كانوا صادقين في دعواهم إلهية الأصنام مع الله تعالى جل وعلا، أو حصول نفع مما أشركوا به سبحانه وتعالى، وأتى بـ«إن» المفيدة تبعيد بل استحالة صحة ما زعموه، ولم يأتي بـ«إذا» وغيرها من حروف الشرط أو التعليل لما كانت لا تفيد ما تفيده «إن» من التبعيد والاستحالة، وجعل كل فاصلة مسبوقة بقوله: ﴿أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾ لأنه نتيجة ما ذكر فيها من الحجج على إثبات إلهيتة تعالى ونفي الإلهية عما سواه، والاستفهام إنكاري يفيد الإنكار عليهم في إثبات إله معه تعالى، وأدخله على النكرة ليعم نفي الإلهية عن كل شيء يدعون ثبوتها له معه تعالى، فكأنه قال: أءله مع الله بل لا إله إلا هو تعالى

عما يشركون وإلا فأتوا برهانكم على صدق دعواكم لو أمكن صحتها مع بعدها واستحالتها. وجعل الفواصل من عند الآية السابقة -وهي قوله: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾- إلى رابعة الخمس اللاحقة على قافية واحدة، وهي الواو والنون الموضوعتين لضمير العقلاء مخاطبين أم غائبين، وأبدل الواو بالياء في خامسة الآيات اللاحقة؛ لأنه خبر كان يجب نصبه بالياء مراعاة لاجتناب عيب الكلام بالنظر إلى ذاته، وهو اللحن؛ إذ هو أقبح عيوب الكلام عند النحاة والعرب، دون مراعاة القوافي والسجع؛ إذ ذلك ليس إلا من باب محسنات الكلام بعد سلامته عن العيوب واشتماله على الفصاحة والبلاغة عند أهل المعاني والبيان، فكان الإتيان بالياء دون الواو على الوجه الواجب عند الجميع. فهذان الشاهدان قد ارتقيا في الفصاحة أعلى مكان، وأخذا من البلاغة ما يعجز عنه الثقلان، وتضمنا من الحجج العقلية والبراهين اليقينية ما عنده تقصر أصول المتكلمين، وتفتر مقدمات المنطقيين، غير أنه حسن منهم رحمهم الله تعالى تحرير تلك الأصول وبناؤها على المقدمات والنتائج؛ لما وضع أهل الإلحاد شبههم على ما هو من جنسها في الصورة والتركيب؛ لأن السحر لا يبطل إلا بمثله، ولكنما هذا الحلال من السحر، ولأن كثيراً ممن كذب بالقرآن لا يصغي إلى استماع آيات الله، ولا ينقاد لتدبر كلام الله. وإنما ذكرت هذين الشاهدين وإن طال بهما الكلام لأن كثيراً من الأصحاب المنتهيين والطلبة الراغبين يذكرون على جهة الإجمال والمسلمات أن إعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته التي يعجز عنها جميع الخلق، ثم يقتصرون على الجمود وعدم تحقق[1] الفصاحة والبلاغة إلا ما كان من المتكلمين من الاستشهاد على وجودهما جملة بعجز المشركين عن المعارضة، مع احتمال أن العجز كان لأمر غيرهما مهما لم يذكر ما يدل ويستشهد به على وجودهما في أعلى مراتبهما التي

---

(١) هنا نقص كلمة لم أستطع قراءتها؛ لأنا مقطوعة.

قصرت الأفهام عن الإحاطة بمبلغهما في ذلك الكتاب العزيز، وحارت الأوهام دون الحياطة بأسرار ذلك الكلام الوجيز، مع أن المسألة التي نحن بصددها - وهي إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم - لا شاهد لها لمن لم يعاصره صلى الله عليه وآله وسلم إلا تقرير إعجاز القرآن، دون سائر معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم فقد انقضت بانقضائه، وإن كان فيها ما يدعى تواتره كحنين الجذع، ونبع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وآله وسلم، وإشباع الكثير من الطعام القليل، فالخلاف بين العلماء في تواتره ومشاغبة النافين نبؤته صلى الله عليه وآله وسلم لا تنتهض معهما الدلالة القاطعة على المطلوب، بخلاف معجزة القرآن فهي قاطعة لكل لجاج، وحاوية لكل حجاج، وباقية ما كلف الثقلان، ودائمة ما تكرر الملوان، ولله البويصري حيث يقول:

دامت لدينا ففاقت كل معجزة ... من النبيين إذ دامت ولم تدم

بعض معجزات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم:

(وله صلى الله عليه وآله وسلم معجزات كثيرة تقارب ألفاً) وقيل: ثلاثة آلاف معجزة، قال السيد عبد الحميد رحمه الله في منظومته:

وعَدَّ الخوارزمي منها بعلمِهِ ... ثلاثة آلاف سوى ما استترت

قال شيخنا رحمه الله: والأول قول الحاكم، والثاني قول الإمام يحيى، وأرادوا ما ظهر من حال الطفولية.

وقيل: لا تحصر.

وقال القاضي عياض في الشفاء: اعلم أن معجزات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مع كثرتها لا يحيط بها ضبط، فإن واحداً منها وهو القرآن لا تحصى عد معجزاته بألف ولا ألفين ولا أكثر، **(نحو: جري الصخرة إليه)** صلى الله عليه وآله وسلم **(وجريها على الماء كالسفينة**[1]**، وسير الشجرة)** إليه صلى الله عليه وآله وسلم، ذكره ابن أبي الحديد رحمه الله في شرحه

---

(١) هنا بياض في الأصل.

على النهج عند قول أمير المؤمنين: ولقد كنت معه إذ جاءه الملأ من قريش، إلى قوله عليه السلام: ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((يا أيتها الشجرة، إن كنت تؤمنين بالله واليوم الآخر وتعلمين أني رسول الله فانقلعي بعروقك حتى تقفي بين يدي بإذن الله))، والذي بعثه بالحق نبياً لانقلعت بعروقها وجاءت ولها دوي شديد يقصف كقصف أجنحة الطير، حتى وقفت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وألقت بعضها الأعلى على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وبعض أغصانها على منكبي الخ القصة.

(وإحيائه الموتى) ذكره الأمير الحسين في الينابيع، ونحوه أخرجه الناصر للحق عليه السلام، ذكره المتوكل على الله عليه السلام عنه، وهو في أنوار اليقين عن أم سلمة رضي الله عنها بخبر طويل قالت: أتى نفر إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال أحدهم: اتخذ الله إبراهيم خليلاً، فأي شيء اتخذك؟ قال: ((اتخذني صفياً، والصفي أقرب من الخليل))، وقال الثاني: كلم الله موسى فقال: ((كلم موسى في الأرض وكلمني تحت سرادق العرش))، وقال الثالث: كان عيسى يُحيي الموتى، فنادى علياً فكلمه بكلمات لم أسمعها، فخرج بهم علي عليه السلام وأنا معهم، وانطلق بهم إلى قبر يوسف بن كعب، فتكلم بكلمات فتصدع القبر، فإذا شيخ ينفض التراب عن رأسه ولحيته وهو يقول: يا أرحم الراحمين، ثم التفت إلى القوم كأنه عارف بهم ثم قال: ويلكم أكفر بعد إيمان، أنا يوسف بن كعب صاحب الأخدود، الخبر بطوله.

(وتسبيح الحصى في يده) صلى الله عليه وآله وسلم، قال شيخنا رحمه الله تعالى: والخبر مشهور، قال: والحصى جمع حصاة وحصيات، وقد أخرج الخبر[1]، **(ونحو ذلك)** من معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم، كحنين الجذع عند محمد بن منصور والناطق بالحق، وهو ما أخرجه [البخاري] عن جابر بن عبد الله قال: كان جذع يقوم إليه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فلما وضع المنبر سمعنا للجذع مثل أصوات العِشار –قال الشارح القسطلاني: الناقة الحامل التي مضت عليها عشرة أشهر أو التي معها

---

(١) هنا بياض في الأصل.

أولادها- حتى نزل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المنبر فوضع يده الشريفة عليه فسكن. قال: وفي حديث ابن الزبير عن جابر عند النسائي: اضطربت تلك السارية كحنين الناقة الخَلُوج -بفتح الخاء المعجمة، وضم اللام الخفيفة، آخره جيم ـ: الناقة التي انتزع منها ولدها، والحنين: صوت المتألم المشتاق عند الفراق، وأخرجه أيضاً عن ابن عمر، وهو في آمالي الإمام أحمد بن عيسى عن أمير المؤمنين عليه السلام، بل حكى في الأساس عن أئمتنا عليهم السلام أنه مما تواتر من معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم.

قال عليه السلام: **(وإنما قلنا)** فيما مر في صدر المسألة (: **بأن من كان كذلك)** يعني ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة **(فهو نبي صادق)** في دعواه النبوة **(لأن)** اللام للتعليل دخلت على **أن** المفتوحة، واسمها ضمير الشأن محذوف، أي: لأنه لو ادعى مدع كاذب أنه نبي وأن الله تعالى قد أوحى إليه وقال له: ﴿قُمْ فَأَنذِرْ﴾ والحال أنه لم يوح إليه بشيء، ثم فرضنا أن الله سبحانه وتعالى أظهر المعجز على يديه بعد أن ادعى تلك الدعوى كذباً- فإن **(إظهار المعجز على)** هذا المفتري يكون تصديقاً له أن الله أوحى إليه وأرسله، وتصديق الكاذب في كذبه كذب قطعاً، فلا يجوز من الله تعالى تصديق **(الكاذبين)**؛ لأنه **(قبيح وهو تعالى لا يفعله)** كما مر تقريره في باب العدل، **(وإذا ثبت صدقه)** صلى الله عليه وآله وسلم **(وصحة نبوته)** بما ثبت من ظهور المعجزات عليه **(وجب تصديقه)** فيما أخبر به من جميع الأخبار عن المبدأ والمعاد: من صدق المحشر وأهوال القيامة وسائر أحوالها وثبوت الجنة والنار، ومن جملة ذلك ما يتعلق بنبوة من قبله، فيجب تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم **(فيما أخبرنا به من الأنبياء والمرسلين قبله)** صلى الله وسلم عليهم جميعاً وعلى آلهم الطاهرين **(ووجب القضاء بصحة نبوتهم وتصديق رسالتهم)** لأنه يثبت كون النبي نبياً إما بظهور المعجز على يده بعد دعوى النبوة، أو بخبر نبي آخر أن فلاناً نبي، وسواء كان الخبر في كتاب الله المنـزل على النبي المخبر أو لا بأن يقول: إن فلان بن فلان نبي أو رسول أو بعثه الله نبياً أو أرسله إلى بني كذا، ولكن لا يجوز في هذا القطع بنبوة المخبر عنه إلا إذا تواتر الخبر،

فإن لم يتواتر لم يقطع فيها بنفي ولا إثبات لقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾.

مسألة: [الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم للثقلين الإنس والجن]:

وهو صلى الله عليه وآله وسلم مرسل إلى الثقلين: الإنس؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف١٥٨]، والجن؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنْ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ إلى قوله: ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾ [الأحقاف٢٩-٣١]، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ﴾ [الجن١-١٣]، وهو إجماع الأمة.

وشرعه صلى الله عليه وآله وسلم ناسخ شرع من قبله من الأنبياء عليهم السلام على الجملة، فأما بالنظر إلى مفردات المسائل الفرعية فما ثبت عن الأنبياء السابقين عليهم السلام ولم يثبت عن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم نَسخُه وجب العمل به؛ لأن شرع من قبلنا يلزمنا ما لم ينسخ؛ لأنه كلام حكيم لا يجوز إلغاؤه، كما ذلك مقرر في أصول الفقه، وفي المسألة خلاف، ولعل وجوب العمل بما ثبت من ذلك ما لم يجر عمل الأمة بخلافه؛ إذ لا تُجمِع على ضلالة، وكذلك العترة عليهم السلام عندنا كما هو مقرر في موضعه.

وشرعه صلى الله عليه وآله وسلم باق مؤبد إلى منقطع التكليف؛ لأنه لا نبي بعده صلى الله عليه وآله وسلم.

والصحيح أنه صلى الله عليه وآله وسلم أتى بشريعة مبتدأة، فأما أصول الديانات من مسائل التوحيد ومسائل العدل، وما يجب الإيمان به من حدوث العالم، وإثبات المعاد، والتصديق بجميع ملائكة الله وكتبه ورسله- فهو دين جميع الأنبياء، ودين الله الذي أمر به جميع المكلفين. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [النحل١٢٣}] وقوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج٧٨]- فالمراد به الإخبار والتحريض للمسلمين وتحذيرهم عن

دين اليهودية والنصرانية وغيرهما من سائر الملل، وأن إبراهيم عليه السلام الذي لا ينفي نبوته أحد من الكتابيين ما كان يهودياً ولا نصرانياً، بل كان على هذه الملة الحنيفية السمحة السهلة.

مسألة: [الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أفضل البشر]:

وهو صلى الله عليه وآله وسلم أفضل البشر إجماعاً بين الأمة، ولأن الله سبحانه وتعالى لم يخاطبه إلا بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِي﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِلُ﴾، ولم يخاطبه كما خاطب غيره من سائر الأنبياء عليهم السلام بأن يخاطبه باسمه العلم ﴿يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي﴾ [الأعراف١٤٤]، ﴿يَا نُوحُ اهْبِطْ﴾ [هود٤٨]، وغير ذلك، مما يشعر بتعظيمه صلى الله عليه وآله وسلم عند خالقه ما لم يُعَظم به غيره من البشر، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أنا سيد ولد آدم ولا فخر، آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة))، وغير ذلك من الأخبار وإن كانت آحادية فقد أجمعت الأمة على القول بموجبها.

مسألة: [الملائكة عليهم السلام أفضل خلق الله]:

قال أئمتنا عليهم السلام وموافقوهم: وأفضل خلق الله تعالى الملائكة، ثم الأنبياء عليهم السلام جميعاً، ثم أوصياء الأنبياء عليهم السلام، ثم الأئمة العادلون، ثم الشهداء. وخالفت الأشعرية وغيرهم من المحدثين في تفضيل الملائكة عليهم السلام على الأنبياء عليهم السلام. وقالت الإمامية: بل الأنبياء والأئمة أفضل من الملائكة. وقيل: بل الأنبياء والمؤمنون أفضل.

لنا: قول الله تعالى في الملائكة: ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم٦]، مع ما حكاه عن الأنبياء من مواقعة بعض المعاصي، وأيضاً كثرة أعمالهم من الطاعات مع طول أعمارهم وتحملهم من التكاليف الجسيمة ما لم يتحمله الأنبياء، وأيضاً فإنما يأخذ الأنبياء عليهم السلام العلوم والديانات عن الملائكة غالباً، ولا شك أن من لم

يعص الله تعالى البتة، ومن زادت طاعته، ومن كان معلماً لغيره- فهو أفضل ممن ليس كذلك.

ولنا أيضاً: قوله تعالى: ﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَاِئنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام٥٠]؛ إذ لا معنى لنفي مرتبة الملائكة عنه عليه السلام في الفضيلة مع كونه فوقها[١] فيها؛ إذ المعلوم أنه ليس بمَلَك، فلا يصح في خطاب الحكيم قصد نفي كونه مَلَكاً، وإنما يصح قصد نفي كونه ﷺ في رتبة الملك أو أفضل.

وقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنْ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف٢٠]، أي: إلا لئلا تكونا مَلَكَين، أو كراهية أن تكونا مَلَكَين، والمعنى أن الله تعالى حكى عن إبليس اللعين في تغريره على آدم وحواء أن الله تعالى إنما نهاهما عن الأكل من تلك الشجرة لئلا يبلغا درجة الملائكة في الفضيلة والتعظيم والتقرب إلى الله تعالى، فلو أكلا منها لبلغا تلك المرتبة، هكذا استدل بالآية أصحابنا رحمهم الله تعالى، وفيه نظر؛ لأن ذلك حكاية عن قول إبليس لعنه الله تعالى، ولا يتم الاحتجاج إلا مع التقرير من الشارع، فيحتاج إلى إثباته، ومجرد ترك تقبيح القول لا يدل على صحته إذا وقع ممن علم ضلالته.

ويمكن الجواب: بأن ترك إنكار القول الباطل لا يجوز على الحكيم من أي قائل كان، والله أعلم.

ولنا أيضا: ما روي من الحديث القدسي: ((ما ذكرني عبد في ملأٍ إلا ذكرته في ملأٍ خير من ملائه)) أو معناه، مع أن المعلوم أن المؤمنين من الصحابة كانوا يذكرون الله في محضر رسول الله ﷺ، فهو من جملة الملأ المفضل عليهم الذين ذكر الله تعالى فيهم، فاقتضى تفضيل الملائكة عليهم السلام.

---

(١) الضمير في «فوقها» يعود إلى مرتبة الملائكة، والضمير المجرور في «فيها» يعود إلى الفضيلة.

وأما ما احتج به المخالف من سجود الملائكة لآدم عليه السلام، وكونهم كانوا جنداً لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم في يوم بدر ونحوه- فلا حجة فيه؛ لأن السجود لله تعالى وإن استقبل به آدم فذلك كاستقبال الكعبة، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آمِراً على الملائكة، وإنما أمرهم تعالى بنصرته ونصرة من معه وتأييدهم؛ إعزازاً لدينه، وإكراماً لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم.

وقد زعم بعض المتأخرين ممن أقعدته العصبية وضعف الهمة عن النظر في هذه المسألة أن الخوض فيها فضول وبدعة لا ثمرة لها، وزخرف هذا القول بأن الملائكة والأنبياء عليهم السلام لا تنازع بينهم، وأنهم متفقون من هو الأفضل.

وهذا كلام ساقط لا يلتفت إليه، وسببه التقصير والنفور عن علم الكلام، وإلا فالمعلوم عقلاً أن العلوم كلها حسنة، وأن ما فهم من تدبر كتاب الله وسنة رسول الله لا يسمى بدعة، ولا يقال: لا ثمرة له، وأقل ثمرة لهذه المسألة لو حلف رجل بطلاق أو عتاق أو نذر وعلق ذلك بأفضلية أحد الصنفين على الآخر ترتب عليهما البر والحِنْث.

فأما قوله: إن الملائكة والأنبياء عليهم السلام لا تنازع بينهم الخ، فمعلوم، ولكن مقتضى الخلاف في هذه المسألة اتفاقهم على تفضيل الملائكة عليهم السلام عند أئمتنا ومن وافقهم، وعلى تفضيل الأنبياء عليهم السلام عند المخالف، فما في هذا القول من حجة لذلك الزاعم، بل هو مجرد مغالطة من ذلك الواهم.

مسألة: [الأنبياء عليهم السلام معصومون]:

لا خلاف في امتناع الكفر على الأنبياء عليهم السلام وعدم تجويزه منهم، إلا ما حكاه القرشي رحمه الله عن بعض الخوارج أنهم جوزوا صدوره منهم. وأما غيره من سائر الكبائر فكذلك عند أئمتنا عليهم السلام وجمهور المعتزلة.

وقالت الحشوية: تجوز عليهم الكبائر قبل البعثة وبعدها، ولا تشترط عصمتهم في الحالين.

وقيل: تجوز عليهم قبل البعثة لا بعدها، وحكى هذا النجري رحمه الله تعالى عن الأشعرية وأبي الهذيل، وحكاه القرشي في المنهاج عن الأشعرية وأبي علي.

واتفقت العدلية وجمهور المجبرة على تنـزيههم عن الكذب ولو فرضناه صغيراً؛ لقدحه في التبليغ.

قال أصحابنا: الأنبياء عليهم السلام معصومون عن ثلاثة أنواع من المعاصي: الكبائر جميعها، وما يتعلق بالتبليغ ويقدح في الوحي، كالكذب ولو في غيره، وكالسهو والنسيان والغلط فيما يتعلق بالوحي لا في غيره، فإنهم منـزهون عن السهو ونحوه فيما يتعلق بالوحي وإن لم يكن معصية، وإلا لما وثقنا بما بلغوه إلينا، والثالث: ما فيه خسة ودناءة وسقوط مروءة؛ لتأديته إلى التنفير عنه وعدم القبول منه.

وما عدا ذلك من سائر الصغائر فهو جائز عليهم على خلاف بين أئمتنا عليهم السلام في كيفية صدوره منهم، فقال الإمام المهدي عليه السلام وغيره من العدلية: سواء صدرت منهم عمداً أو سهواً أو تأويلاً.

وقال القاسم بن محمد عليه السلام وغيره من العدلية: لا يجوز منهم تعمدها مع العلم بتحريمها، بل لا تقع منهم إلا سهواً أو لتقصيرهم في النظر في حكمها، ومن ذلك خطيئة داود عليه السلام؛ حيث قَدَّم أُوريا في الحرب ليتزوج امرأته إن قتل، أو لنسيان النهي عنها، ومن ذلك خطيئة آدم عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه١١٥]، أو لخطأ في الاجتهاد بعد النظر، ومن ذلك خطيئة يونس عليه السلام؛ حيث ذهب مغاضباً من قومه، وظن أن الله غير مؤاخذ له في ذلك، وقصة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم مع الأعمى؛ حيث رجح الاستماع والمحاورة مع الملأ من قريش على ذلك مع الأعمى، مع أنه مسترشد وأولئك معاندون غير مسترشدين فكان الأعمى أولى بالالتفات إليه.

حجة المهدي عليه السلام ومن معه أن الله تعالى قد حكى عن الأنبياء عليهم السلام ما حكاه من المعاصي، والأصل العمدية، ولا تنفير في فعل الصغائر، وإنما التنفير في فعل الكبائر وما فيه خسة.

حجة القاسم أن مواقعتهم ذلك مع العلم والتعمد يقتضي الإغراء بفعلها، ولأن نفس الإقدام مع العلم جرأة لا يتحقق معه ثبوت العدالة أو بقاؤها، ولأن كل عمد كبيرة على أصله.

وأما ما ذهب إليه الحشوية من جواز الكبائر عليهم مطلقاً، والأشعرية وأبو الهذيل وأبو علي من جواز ذلك قبل البعثة- فلا حجة لهم إلا ما حكاه الله تعالى عن الأنبياء، وهو باطل؛ إذ لا دليل على كبر ذلك، وإلا لزم معاداتهم وجواز ذمهم؛ للزوم ذلك في كل ذي كبيرة إجماعاً، واللازم باطل؛ لأنه كفر بالإجماع؛ فيلزم بطلان الملزوم.

قالوا: نقطع بصغر ذلك منهم لكثرة ثوابهم، وإن كان كبيراً في حق غيرهم.

قلنا: فتسقط المسألة ويسقط الاستدلال عليها بما ذكرتم.

والتحقيق: أن الكلام في المسألة في طرفين: الوقوع و الجواز، فإن أرادوا الأول فهو باطل بما ذكرنا، وإن أرادوا الثاني فلا يكفي في إبطاله ما ذكرنا، بل لا يتناوله، فيستدل على بطلانه بأن تجويز ذلك منهم يؤدي إلى التنفير عنهم، وفي الكلام ما فيه؛ لأنه مبني على القول بوجوب اللطف وقد مر الكلامُ فيه، وتقريرُ عدم وجوبه، ويمكن أن يقال: أما الجواز الذي في مقابل الإحالة فلا شك في جواز ذلك عليهم عليهم السلام؛ لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر٥٥]، ﴿لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً ۝ إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ..﴾ [الإسراء٧٤،٧٥]، وأما الجواز الذي يلزم منه نفي الحكمة والمصلحة فالأظهر ما قاله الجمهور، لا لوجوب اللطف، بل لأنه تعالى يفعله قطعاً لما فيه من الحكمة والصلاح، والله أعلم.

فصل: في الكلام في المسائل التي يجب عل المكلف معرفتها واعتقادها في القرآن الكريم

ومن المتكلمين من يقدم الكلام على القرآن على الكلام على النبوة؛ لأن القرآن دليل النبوة، ودليل الشيئ يتقدمه في الذات. ومنهم من يؤخر ذلك كالمؤلف وصاحب الأساس عليهما السلام؛ لأن القرآن هو البرهان، والبرهان يتأخر عن الدعوى في الرتبة. والكل مستقيم، ولكن ينبغي معرفة الوجه الذي لأجله وجب اعتقاد ما قاله المتكلمون في القرآن من تلك المسائل، ولم أجد من نص عليه، ولعل الوجه في ذلك أن التوحيد والعدل لا يكملان إلاَّ بمعرفة ذلك؛ لأنا إذا لم نقل بأن القرآن محدث واعتقدنا قدمه قدحنا في التوحيد حيث أثبتنا مع الله قديماً ثانياً يشاركه في أخص أوصافه، وما شارك في أخص أوصاف الذات شارك في سائر صفات الذات صفات الذات من القادرية والعالمية والحيية؛ فيلزم أن يكون القرآن إلهاً ثانياً؛ فلزم معرفة حدوثه.

وإذا لم نقل إن القرآن كلام الله وفعله الدال على نبوة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم كان قدحاً في العدل حيث لم يفعل ما يبين به عز وجل دلالة النبوة وما يترتب عليها من بيان الشرائع التي وجبت علينا شكراً له تعالى، ووجب عليه تعالى بيان كيفية أدائها، فانه إذا لم يفعل ذلك كان قادحاً في عدله عز وجل وحكمته، وإن حصل ذلك من جهة غيره -وهو القديم الثاني، وهو القرآن، فلزم معرفة تلك المسائل المتعلقة بالقرآن لتستقيم أصول العدل والتوحيد والنبوة والشرائع، وهذا واضح كما ترى.

قال عليه السلام: **(فان قيل)** لك أيها الطالب **(: فما اعتقادك في القرآن؟ فقل: اعتقادي أنه كلام الله تعالى)** وحقيقة الكلام في اصطلاح المتكلمين: ما تركب من حرفين فصاعدا، وزاد بعضهم: وكان مسموعاً. لتخرج الكتابة وحديث النفس. وزاد بعضهم: وكان مفيداً. ليخرج المهمل. والصحيح ألاَّ حاجة إلى الزيادة؛ أماَّ لكتابة فلم يشملها جنس الحد حتى يحتاج إلى إخراجها؛ لأن المركب

من حرفين هو مدلولها وهو الكلام، وهي وإن تركبت من تخصطات وهيئات مخصوصة فليست مركبة من حرفين. وأما حديث النفس والمهمل فمع اشتمالهما على الحرفين فصاعداً فهما من أقسام الكلام، فلا حاجة إلى إخراجهما.

لا يقال: فيلزم دخول الكلام النفسي في الحد، وأنتم لا تقولون به. لأنا نقول: إنما نفينا الكلام النفسي الذي يثبته الخصم قائماً بذات المتكلم وصفة له ليست بحروف ولا أصوات، ونحن لم نجعله معنى قائماً بذات المتكلم ولا صفة له بالمعنى الاصطلاحي، وإن كان صفة بالمعنى اللغوي، بل جعلناه فعلا له يفعله متى شاء وكيف شاء، سواء كان مجهوراً به وهو المسموع بالفعل، أم لا وهو المسموع بالإمكان، بمعنى أن سمعه ممكن لو جهر به، وسواء كان ملفوظا به كالقراءة السرية أولا كالمتحدث به في النفس، وقد دل على الجميع قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ﴾ [الأنبياء]، وعلى ما ذكرنا من كونه مسموعاً بالفعل أو بالإمكان يتمشى قول المؤلف عليه السلام: **(وأنه مسموع)**، فهذان طرفان مما يتعلق بالقرآن من العقائد، أحدهما: أنه كلام الله تعالى. والثاني: أنه مسموع.

أما الطرف الأول -وهو كونه كلام الله- فهو المسألة التي نص عليها أئمة الكلام من الزيدية والمعتزلة ومن وافقهم انه يلزم كل مكلف معرفتها واعتقاده، جعلوها أحد الثلاثين المسألة الواجبة من علم الكلام.

وأما الطرف الثاني فلعل المؤلف عليه السلام ذكر ذلك لما حدث من قول المطرفية إنه ليس بمسموع وإن جهر به، وإنما المسموع هو المتكلم، والاَّ فليس ذلك مما يلزم كل مكلف إلاَّ بعد طرو الشبهة وقدحها عليه، والاَّ فلو فرضنا إنساناً اعتقد كون القرآن كلام الله تعالى ولم يخطر بباله هل المسموع الكلام أم المتكلم كما كان عليه في ذلك بأس؛ ولذلك لم تعد في المسائل الثلاثين الواجبة بالأصالة على كل مكلف.

قوله عليه السلام: **(وأنه محدث مخلوق)** يعني: ليس بقديم كما تقوله الأشعرية وغيرهم من الحشوية والمحدثين وهذه هي المسألة الثانية مما يجب على المكلف

معرفته واعتقاده في القرآن وهي إحدى الثلاثين الواجبة. والوصفان أعني محدث مخلوق بمعنى واحد، لكن ذكرهما معاً للإشارة إلى خلاف محمد بن شجاع من المعتزلة بأن القرآن محدث غير مخلوق، قال: لأن المخلوق المنسوب إلى غير قائلة. وحينئذ فصارت الجملة المذكورة في جواب السؤال مشتملة على أربعة أطراف: أنه كلام الله تعالى، وأنه مسموع، وأنه محدث، وأنه مخلوق، وقد خالف في كل طرف منها قوم كما قد ذكر وكما سيأتي آنفاً.

الدليل على أن القرآن كلام الله:

(فإن قيل) لك: **(فما دليلك على)** كل طرف من الأربعة المذكورة في **(ذلك)** الجواب المذكور؟ **(فقل: أما قولي: إنه كلام الله)** تعالى، فالدليل على ذلك من العقل، ومن السمع.

أما العقل: فلأن الكلام من جملة الأفعال المفتقرة إلى فاعلها في وجودها، ويستحيل بروزها في الخارج من دونه، كالخلق والرزق والكتابة والعمارة وسائر الأفعال، ثم إذا أريد الإخبار عنها من أي فاعل صدرت أُتي بمصدر ذلك الفعل وأُسند إلى فاعله كخلقِ اللهِ ورزقه، وكتابة زيدٍ، وعمارة عمرو ونحو ذلك، وقد ثبت أن القرآن كلام لم يكن من غيره فلزم أنه كلامه تعالى بمعنى أنه الذي أوجده وركب حروفه وأحكم آياته، وصح وصف الباري تعالى بأنه متكلم به بمعنى فاعل وموجد له، وإن لم يكن كتكلم المخلوق بلسان ولهاة -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- لأن جميع أفعاله تعالى من دون مماسة ولا بآلة، بل يخلق الكلام بأن يوجده مجهوراً في الهواء كصوت الرعد، أو في محل غير الهواء كما سمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى من الشجرة، أو بكتبه في اللوح بأن يخلق تلك الكتابة ويُفَهِّمَ الملك معناها المراد له عز وجل، ثم يبلغه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وجميع ذلك كيفية في إيجاد الكلام ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس٨٢].

قال الإمام يحيى عليه السلام: أجمع المسلمون على وصف الله تعالى بكونه متكلماً ولكن اختلفوا في فائدة وصفنا له بذلك، فعندنا -وهو قول المعتزلة- أن فائدة وصفنا لله تعالى بكونه متكلماً أنه خَلقَ هذه الحروفَ والأصواتَ في جسم من غير أمر زائد على ذلك، وكونه متكلماً عندنا وعندهم يجري مجرى الأوصاف الاشتقاقية التي لا يعتبر فيها إلا مجرد الفعل لا غير، كقولنا: خالق ورازق. وزعمت الأشعرية: أنَّ كلامَ الله تعالى صفةٌ حقيقية مغايرة لوجود هذه الحروف والأصوات قائمةٌ بذاته تعالى، وأنَّ معنى كونه تعالى متكلماً عندهم هو اختصاصه بهذه الصفة وقيامها بذاته تعالى كالقادرية والعالمية، وزعموا أن هذه الحروف دالة على هذه الصفة. هكذا نقله عنه في الإرشاد، وفي شرح الأساس بدل قوله: وزعمت الأشعرية الخ. وَأَمَّا الأشعرية فزعموا أن الكلام يطلق بالاشتراك على أمرين: أحدهما: على المعنى القائم بالنفس. وثانيهما: على هذه الحروف المسموعة. وزعموا أن معنى كونه تعالى متكلماً هو اختصاصه بصفة حقيقية مغايرة لوجود هذه الحروف والأصوات، كالقادرية الخ.

قلت: والذي يبطل كلام الأشعرية أنه لو كان كونه متكلماً صفة من صفات الذات كالقادرية والعالمية ونحوهما لكان متكلماً بكل أنواع الكلام؛ إذ لا اختصاص للصفة الذاتية بنوع من أنواع متعلقاتها دون نوع، كالقادرية، فإنه تعالى لما كان كونه قادراً صفة ذاتية كان قادراً على كل المقدورات، وكالعالمية، فإنه تعالى لما كان عالماً صفة ذاتية كان عالماً بكل المعلومات، ولا اختصاص لذاته بمقدور دون مقدور، ولا بمعلوم دون معلوم، بل هو على كل شيء قدير وبكل شيء عليم، فلو كان كونه متكلماً صفة ذاتية لكان كصفة قادر وصفة عالم؛ فيلزم أن يكون متكلماً بكل أنواع الكلام، كالصدق والكذب والجد والهزل والهزؤ والسخرية، وجميع أنواع الكلام من حق وباطل، ومدح وثناء على نفسه وأوليائه وأعدائه، وذم وسب ولعن لكل من الملائكة والأنبياء والمؤمنين والكافرين

والفاسقين، والتزام ذلك جهالة مفرطة وخروج من الدين، وعدم التزامه معاندة ظاهرة؛ إذ قد جعلوها كقادر وعالم، فلا وجه للفرق مع الاتفاق في كون الجميع صفة ذات متعلقة. وقولنا: متعلقة، تخرج صفة حي وموجود فلا يتعلقان بشيء. فلزم بطلان القول بأن صفة متكلم صفة ذات، ولزم القول بأنها صفة فعل كخالق ورازق ومتفضل وسائر صفات الأفعال، ولأنه يدخلها التضاد، تقول: الله يقول الحق ولا يقول الباطل، أو يتكلم بالحق ولا يتكلم بالباطل، ولو كانت ذاتية لما دخلها التضاد كما لا يدخل في قادر وعالم، فلا يقال: الله قادر على كذا غير قادر على كذا، ولا عالم بكذا غير عالم بكذا.

وبهذا تقرر أن الكلام من صفات الأفعال التي يفعلها عز وجل متى شاء وأين شاء وكيفما شاء، يفعل منه ما كان حسناً، كالصدق والإرشاد ونحوهما، ولا يفعل منه ما كان قبيحاً، كالكذب والتعمية ونحوهما.

لا يقال: هذا[١] لا يلزم، كما أنه لا يلزم من كونه قادراً وعالماً بالقبيح فلا يلزم أنه فاعله، فكذلك وإن كان متكلماً بصفة ذاتية كقادر وعالم فلا يلزم أنه متكلم بالقبيح.

لأنا نقول: إن مبنى هذه المدافعة على أن المرجع بصفة متكلم إلى صفة قادر وعالم، أو أنها صفة فعل، والأول لا يقول به قائل، والثاني هو ما نريد. وإنما قلنا: إن مبنى هذه المدافعة على أن المرجع بصفة متكلم إلى صفة قادر وعالم الخ؛ لأن حينئذ -أي: حين نجعل متكلماً صفة ذاتية- يصير المعنى عند أن نقول: الله متكلم لا يخلو: إما أن نقدر عموم التعلق بجميع أنواع الكلام، وإما أن نقدر خصوصه بما هو الحق من الكلام.

---

(١) عائد إلى أول البحث، وهو أنه لو كانت صفة تكلم ذاتية لكان متكلماً بكل أنواع الكلام من الصدق والكذب وسائر الكلام حسنه وقبيحه كما ذكر في الكتاب. (من هامش الأصل).

فإن قدرنا العموم -وهو لازم الصفة الذاتية؛ لما مر أن الصفة الذاتية لا اختصاص لها بمتعلق دون متعلق- لزم أن يدخل فيه متكلم بالقبيح، كما يدخل في قادر قادر على القبيح، وفي عالم عالم بالقبيح، فإذا جعلنا متكلماً مثلهما لزم أن يكون متكلماً بالقبيح وهو باطل إجماعاً، إلا إذا أريد به قادراً على التكلم بالقبيح وعالماً بكيفية التكلم به فقد رجعت متكلم إلى قادر وعالم ولا قائل به، ولا يلتزمه الخصم؛ لأنه يعد صفة متكلم صفة مستقلة برأسها، ويعدها إحدى الصفات التي تثبت له تعالى لمعان قديمة هي القدرة والعلم والحياة والكلام والإرادة والكراهة، ولا يقول: إن المرجع بمتكلم إلى قادر أو إلى عالم وإن كانتا ملازمتين لها، فالتلازم لا يدل على الاتحاد، كملازمة حي لقادر عالم. وإن قدرنا الخصوص -بأن نقول: متكلم بالحق- لزم الافتقار إلى المخصص، وليس إلا فعل الفاعل للكلام؛ بأن يختار ويقصد التكلم بالحق دون التكلم بالباطل، فتكون صفة التكلم صفة فعل له، ومختارة له يفعل الكلام بها على وجه دون وجه، فتخرج عن كونها قديمة إلى كونها محدثة، وعن كونها صفة ذات إلى كونها صفة فعل، وهو الذي نريد، ويستحيل خلاف ذلك؛ لأن الصفة القديمة والذاتية لله تعالى لا يمكن فعل فاعل يخصصها ويجعلها على وجه دون وجه، فتأمل.

وحينئذ يصير قولنا: «القرآن كلام الله» من باب إضافة الفعل إلى فاعله، لا من باب إضافة المعنى إلى محله خلافاً للأشعرية، لكنهم يفرون عن إطلاق المحل ويقولون: «قائم به لا حالٌ فيه؛ لاستلزام الحلول الحدوث. وهو فرار غير منجي؛ لأن القيام هنا لا معنى له غير الحلول، كقيام السواد والبياض بالجسم لا معنى له غير كونه حالاً فيه، فتأمل.

ويؤكد ما قلناه قول أمير المؤمنين عليه السلام في النهج: وإنما كلامه فعل منه أنشأه ولم يكن قبل كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً.

وأما السمع: **(فلقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾** [التوبة٦]**)** وهذا أصلٌ أول للدلالة.

والأصل الثاني: قوله: **(والمعلوم أن الكلام الذي سمعه المشركون ليس غير هذا القرآن)**.

أما الأصل الأول فهو صريح الآية؛ فلا يحتاج إلى مزيد عناية في تقريره. وقد زعم المخالفون أو بعضهم أنه إنما سماه كلام الله مجازاً؛ لأنه عبارة عن كلامه القائم بذاته تعالى. وهذا تأويل باطل؛ لأن الواجب حمل الكلام على حقيقته، ولا يجوز العدول عنها إلى المجاز إلا لمانع، فأي مانع ثبت لهم عن أن يقال: القرآن كلام الله؟ فثبت أنه لا صحة لهذا التأويل إلا المذهب الذي لا صحة له.

وأما الأصل الثاني -وهو أن الكلام الذي سمعه المشركون ليس شيء[1] غير هذا القرآن- فقد استغنى المؤلف عن ذكر الدلالة عليه بكونه معلوماً، وكأنه يريد معلوماً من حيث إنه لا مخالف أن المراد بالآية حتى يسمع القرآن، وإن ادعى المخالف أن تسميته كلام الله مجاز. أو أنه معلوم بالاستقراء والتتبع ماذا كان يسمعهم الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حتى يعلم أنه كان يسمعهم القرآن. أو أنه معلوم بالتواتر أنه كان يسمعهم إياه. والكل صحيح الاعتبار. ويزيده وضوحاً أنه لا شيء يمكن الإشارة إليه أنه كلام الله أُمِر الرسول أن يسمعه من استجاره من المشركين غير القرآن.

دليل آخر على كون القرآن كلام الله تعالى الحقيقي، وهو ما ذكره عَلَيْهِ السَّلَام بقوله: **(ولأن المعلوم ضرورة)** من جهة التواتر وإجماع الأمة الموالف والمخالف **(أن النبي** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ **كان يَدِيْنُ)** أي: يعتقده ديناً له **(ويخبر)** الأنام جميعاً **(بذلك)** أي: بأن القرآن كلام الله، ولم يظهر من كلامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنه إنما قصد التجوز في تسميته

(١) شيئًا. ظ.

كلام الله تعالى، بل كان يدين ويخبر بكونه كلام الله تعالى على جهة الحقيقة. ويزيده وضوحاً أنه كان يقول تارة: كلام الله، وتارة قول الله، وتارة آيات الله، وتارة كلمات الله، وتارة من عند الله، وكلها مؤدية معنىً واحداً وهو أنه كلام الله، ولو أمكن حمل لفظة كلام الله على المجاز لما أمكن في سائرها، وهذا أصل أول من أصول هذا الدليل.

(و)الأصل الثاني: ما ذكره عليه السلام بقوله: و**(هو** صلى الله عليه وآله وسلم **لا يدين إلا بالحق، ولا يخبر إلا بالصدق)** إجماعاً بين المسلمين، والإجماع حجة قطعية، لكنه عليه السلام استظهر على ذلك بقوله: **(لأن ظهور المعجز على يديه)** صلى الله عليه وآله وسلم **(قد استأمن وقوع الخطأ فيما يدين به، ووقوع الكذب فيما يخبر به)** قوله: «قد استأمن» فيه استعارة؛ حيث إنه شبه المعجز نفسه أو شبه ظهوره على يديه صلى الله عليه وآله وسلم بإنسان طلب الأمان من الوقوع في الخطأ والكذب، ثم حذف المشبه به وأتى بما يناسبه وهو طلب الأمان، فهو استعارة بالكناية أصلية إن كان التشبيه راجعاً إلى نفس المعجز، أو تبعية إن كان راجعاً إلى ظهوره، وأردنا بالظهور الحدوث والوقوع، دون المصدر فمن قسم الأصلية. وعبارة المنصور بالله عليه السلام: لأن ظهور المعجز على يديه قد أمننا. وفيه من الاستعارة ما في كلام المؤلف عليه السلام.

فثبت بما ذكرنا أن القرآن العظيم كلام الله، مع أنه لا قائل إن القرآن كلام غيره تعالى إلا الكفار المكذبين للرسول القائلين: إنما يعلمه بشر، والقائلين: إنه تَقَوَّلَه من تلقاء نفسه، غير أن المخالفين لنا في هذه المسألة زعموا أنه إنما أطلق عليه أنه كلام الله مجازاً لا حقيقة، فأما كلامه تعالى الحقيقي فإنما هو الصفة المعنوية القديمة القائمة بذات الباري تعالى عند الأشعرية والكلابية من المجبرة.

وقالت المطرفية: بل كلام الله معنى في نفس الملك الأعلى المسمى ميخائيل.

واتفقت الثلاث الفرق أن هذا المتلو بين أظهرنا يقال له: كلام الله تجوزاً لا حقيقة، إلا عن بعض الأشعرية: أنه حقيقة مشتركة بينه وبين المعنى النفسي.

قالت الكلابية: وهذا المتلو هو حكاية كلام الله. فألزمهم أصحابنا أن تكون الحكاية قديمة أو يكون المحكي محدثاً؛ لأن الحكاية والمحكي واحد، هكذا ذكره القرشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الأصحاب، وفيه ما فيه؛ لأن الحكاية فعل الحاكي والمحكي هو المعنى المراد عند الخصم.

ويمكن أن يجاب على هذا: بأن المراد واحد فيما دلا عليه لا في ذاتيهما، مثاله قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً۝١٥ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً۝١٦﴾ الآية [المزمل]، فإن هذه الجملة مدلولها ومعناها كونه تعالى أرسل موسى إلى فرعون، وأن فرعون عصى الرسول ولم يؤمن بما جاء به فأخذه الله، وهذا المدلول والمعنى الذي هو الإرسال والعصيان والمؤاخذة هو بذاته مما اشتمل عليه وتضمنه الكلام النفسي، فظهر الاتحاد في المعنى، وتَأَكدَ الإلزام؛ ويلزم منه أن الكلام النفسي متعدد متنوع الأخبار بين إرسال وعصيان ومؤاخذة، فيلزم اختلافه وحدوثه.

وللخصم أن يقول: لا نسلم أن هذا المدلول والمعنى الذي هو الإرسال والعصيان والمؤاخذة هو بذاته مما اشتمل عليه وتضمنه الكلام النفسي، بل هو مدلول ومعنى الكلام النفسي لا جزءاً من أجزائه ولا نوعاً من أنواعه؛ إذ لا جزء ولا نوع للكلام القديم.

فيجاب عليه بعد التنـزل أن يقال: الكلام النفسي لا يخلو: إما أن يكون من قبيل الماهيات البسيطة التي لا تختلف أجزاؤها كالهواء والظلمة والنور والعلم والجهل البسيط، أو يكون من قبيل الماهيات المختلفة الأجزاء كالجسم[1] والحيوان والماء والتراب، فإن كان من الماهيات البسيطة لم يصح أن يختلف مدلوله؛ لأنه

---

(١) فإن الجسم ينقسم إلى أنواع عديدة، وكذلك الحيوان، والماء بين عذب ومالح، والتراب أبيض وأسود وأحمر وأصفر، بخلاف الهواء والظلمة ونحوهما. (من هامش الأصل).

شيء واحد فمدلوله شيء واحد، واللازم باطل ضرورة فكذا الملزوم، وإن كان من قبيل الماهيات المختلفة الأجزاء التي تدخلها الجنس والنوع والفصل والجزء صح اختلاف المدلول باختلاف تلك الأجناس والأنواع والفصول والأجزاء بحسب الدلالة الوضعية اللغوية فيما مرجعه إلى التسمية والتواضع، أو الدلالة العقلية فيما مرجعه الكل، أو الجزء، أو اللزوم، أو الجواز، أو الاستحالة، أو الاستحقاق، أو عدمه، أو التسبيب أو عدمه، وحينئذ فيكون الكلام النفسي محدثاً لاشتماله على الاختلاف الذي لا يوقف على نهايته ولا يحيط به علماً إلا الله تعالى.

قال القرشي رحمه الله تعالى بعد ما حكى كلام الكلابية وما ألزمهم به أصحابنا: ولما رأت الأشاعرة وقوع هذا الإلزام قالوا: «هو عبارة كلام الله»؛ لينفصلوا عن هذا الإلزام، وما علموا أنه لازم لهم أيضاً؛ لأن العبارة لا بد أن تكون من جنس المعبر عنه، وإنما فصل أهل اللغة في التسمية بين العبارة والحكاية من حيث إن الحكاية ترد بلفظ المحكي، والعبارة ترد بلفظ غير لفظ المعبر عنه.

قلت: ولتسليم أن أهل اللغة فصلوا بينهما لم يتضح الجواب، وإن فرض اتضاحه فليس بمقنع؛ إذ يقول الخصم بعد ذلك فالعبارة مختلفة والمعبر عنه غير مختلف؛ فلا يلزم حدوثه، فالأولى في الجواب عليهم ما ذكرناه في الرد على الكلابية بأن يقال: فالمعبر عنه وهو الكلام النفسي لا يخلو: إما أن يكون من قبيل الماهيات البسيطة الخ، ومثل كلام الأشعرية كلام المطرفية: إن هذا المتلو عبارة عن كلام الله تعالى.

ويقال لهم الجميع: إذا كان هذا الذي نتلوه بين أظهرنا حكاية كلام الله تعالى أو عبارة عنه فأخبرونا من الحاكي له ومن المعبر ؟ ومن قال الحكاية والتعبير أولاً مبتدأً ومنشئاً ؟ ومن قال ذلك مقتدياً ومحتذياً ؟ فإن قالوا: الحاكي والمعبر ابتداءً وإنشاءً هو الله تعالى ثبت أنه كلام الله تعالى حقيقة، ولم يبق طريق إلى العلم بالمعنى القديم إلا التمذهب، أو يقولوا: إن الكلام يعبر به عن المعاني وتحكى

تلك المعاني به؛ فيجب أن يكون عبارة وحكاية عن المعنى القديم، فيكون هذا دليل[1] على ثبوته.

قلنا لهم: مسلم قولكم: إن الكلام يعبر به عن المعاني وتحكى تلك المعاني به، ولكن ما جوابكم لو قلنا: وتلك المعاني هي ما سيق الكلام خبراً عنه من الوقائع الكائنة فيما مضى، كالإرسال والعصيان والمؤاخذة في شأن موسى عليه السلام وفرعون، وكأخبار الأمم الماضية والقرون الخالية، وكخلق السماوات والأرض وما بينهما وجميع أصناف العالم، وكالوقائع الآتية من البعث والإعادة والجنة والنار. وما سيق الكلام إنشاءً وطلباً لما دل عليه من الأوامر والنواهي، وما يترتب عليهما من المدح والثواب والذم والعقاب، فهذا هو ما وضع القرآن للدلالة عليه، لا المعنى القديم القائم بذات الله تعالى فليس عليه دليل ولا إلى العلم به سبيل، فيجب القول بنفيه؛ لعدم الطريق إليه، بل قام الدليل على بطلانه، بل على استحالته؛ لاستلزامه الحدوث على الله تعالى أو إثبات إله معه، تعالى الله عن ذلك.

وإن قالوا: الحاكي والمعبر ابتداءً وإنشاءً هو غير الله تعالى.

فإما المَلَك وإما الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى التقديرين فلم يكن القرآن من عند الله؛ لأن القائل له والمنشئ له غيره تعالى، وفي ذلك موافقة الكفار أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تَقَوَّلَه؛ فلا يصح القول بذلك، ويجب القطع بأن الذي قاله وابتدأه وأنشأه هو الله تعالى، لا حكاية عن معنى قديم، بل عن ما كان وما سيكون، وما فيه صلاح الخلق من الأوامر والنواهي وغير ذلك، فيكون الملك أول من قاله مخبراً به عن الله تعالى، والرسول صلى الله عليه وآله وسلم ثانياً بواسطة الملك، ويكون سائر المكلفين ممن قاله وتلاه وحكاه على سبيل الاقتداء والاحتذاء، وهذا ظاهر لا إشكال فيه.

---

(١) دليلا. ظ.

قالوا: لو لم يكن الله سبحانه متكلماً في الأزل لكان ساكتاً وأخرس.

قلنا: لا نسلم الانحصار في الثلاثة المذكورة حتى لا يمكن الانفكاك عن متكلم إلا إلى أحد المذكورين الأخيرين؛ إذ يمكن أن يقال: لو لم يكن متكلماً لكان غير متكلم بأن لا يفعل الكلام، من دون أن يوصف بأنه ساكت أو أخرس؛ لأن هاذين القسمين من أوصاف من يفعل الكلام ويوجده بآلة اللسان واللهاة، وأعم منهما تارك الكلام أو غير متكلم؛ إذ يشملان تارك التكلم بالآلة كالإنسان، وتارك التكلم بغير آلة وهو الباري تعالى، فإذا انتفى كونه ساكتاً أو أخرس لم ينتف كونه غير متكلم أو تارك للكلام؛ لأن انتفاء الأخص لا يستلزم انتفاء الأعم.

وبعد، فهم موافقون لنا أن الله تعالى غير متكلم بالكذب والهُزء ونحوهما من الكلام الباطل، فيقال: لو لم يكن متكلماً بالكذب ونحوه لكان ساكتاً عنه أو أخرس بالنسبة إليه، فما أجابوا به فهو جوابنا.

وقد أطال القرشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعداد وجوه جواب هذه الشبهة والإيرادات اللازمة عليهم في تمسكهم بها فلا نطيل الكلام بذكرها، فمن أراد الاطلاع عليها فليأخذها من منهاجه، لكن نذكر من ذلك جواباً وإيراداً.

فالجواب قول منع الجامع، والفرق بأن الشاهد متكلم بآلة، والخرس والسكوت إنما يطلقان على المتكلم بالآلة. والإيراد قوله: وبعد، فإذا اعتمد في ذلك على الشاهد فمعلوم أن الشاهد إذا لم يكن متكلماً بهذه الحروف والأصوات كان أخرس أو ساكتاً، فلزم إذا لم يكن الباري متكلماً بها فيما لم يزل أن يكون أخرس أو ساكتاً. انتهى.

يعني فيلزمهم أن يكون تعالى ساكتاً أو أخرس عن التكلم بهذه الحروف، فما أجابوا به فهو جوابنا.

قالوا: لو لم يكن متكلماً في الأزل لكان غير عالم بأنواع الكلام ومدلولاته الإخبارية والإنشائية إلا عند وقوعها، والاتفاق كائن على أنه تعالى عالم بما

سيكون قبل أن يكون؛ فيجب أن يكون متكلماً في الأزل، وأن تكون صفة متكلم صفة ذات كعالم.

قلنا: ومن سلم لكم أنه يلزم من انتفاء التكلم انتفاء العلم، أوليس أن أحدنا ينتفي منه التكلم بالقذف وسائر أنواع الفجور، وينتفي منه التكلم بما يقتضي الشرك وسائر أنواع الكفور مع أنه عالم بالألفاظ والعبارات المادية لذلك، وكالباري تعالى غير متكلم بالكذب والهزء ونحوهما مع علمه عز وجل بكل ما هو كذب وما هو هزء.

وتحقيقه: أنه لا يلزم من ثبوت عالم ثبوت متكلم؛ لأن العالم أعم من وجه وأخص من وجه، وكذلك لا يلزم من ثبوت متكلم ثبوت عالم؛ لأن المتكلم كذلك أعم من وجه وأخص من وجه آخر، فيجتمعان في مادة وينفرد كل واحد منهما في مادته الأخرى، فيجتمعان في نحو: الله واحد والعالم محدث وغير ذلك من الكلام المعلوم عند قائله، وينفرد المتكلم عن العالم في نحو قول الصبي غير المميز والمجنون والسكران أي قول كان صدقاً أو كذباً؛ لأنه غير عالم به، وينفرد العالم عن المتكلم فيما يعلمه من الألفاظ التي لم يتكلم بها، سواء كانت مما يجتنب النطق بها كالقذف ونحوه أو مما لا يجتنب كما يعلمه من أكَاليم الناس، والأكاليم التي تقع من المؤمن عند سؤال الملكين، ومن المجرم عند ذلك، وسائر ما أخبر به تعالى من الأكاليم في الآخرة، فإن هذه وأمثالها مما يعلمها العالم ولم يكن متكلماً بها إلا عند أن يوجد التكلم بها، ومن هذا القبيل علم الله تعالى بما سيكون قبل أن يكون، فلا يلزم منه أنه متكلم به إلا عند أن يوجد الكلام فيما أراد التكليم به، فصح أن يكون عالماً في الأزل دون أن يكون متكلماً فيه. يزيده وضوحاً أنه يصح معلوم واحد بين عالمين فأكثر، ولا يصح كلام واحد إلا من متكلم واحد.

وبعد، فما أوردناه عليهم في جواب الاحتجاج الذي قبل هذا وارد هنا مثله أو عكسه، بأن يقال: لو لم يكن متكلماً في الأزل بالكذب ونحوه لكان غير عالم، به

وهذا هو المثل، أو يقال: لو كان عالماً في الأزل بالكذب ونحوه لكان متكلماً به، وهذا هو العكس، فما أجابوا به في ذلك فهو جوابنا.

القرآن مسموع:

قال عليه السلام: **(وأما قولي: إنه)** أي: القرآن **(مسموع فذلك معلوم بالحِسِّ)** وهو الإدراك بآلة السمع، وهو المعنى المركب في الصماخ الذي به تدرك المسموعات، كما أن البصر معنى في الحدق به تُدرَك المبصرات. **(ولقوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عجباً﴾)** حاكياً ذلك عن النفر من الجن، **(والمعلوم ضرورة)** من حيث الدلالة الصريحة في قوله: ﴿قُرْآنًا﴾ **(أن ذلك المسموع هذا القرآن)** لا غيره، أثبت من هذه الآية[1] في الدلالة على المطلوب قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنْ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآن﴾ [الأحقاف٢٩].

إن قيل: إن المعلوم ضرورة أن المسموع عند التلاوة هو صوت القارئ وأثره الحاصل منه بإرادته وقصده، والمعلوم ضرورة أنه قد يكون القارئ متأخراً عن نزول القرآن كما في التابعين ومن بعدهم، فإن لم يكن متأخراً عن نزوله كما في الصحابة فالمعلوم أنه لا يقرأ الآية إلا بعد نزولها، فكيف جعلتم المسموع هو نفس القرآن والحال أن المسموع هو الصوت المتأخر عن وجود القرآن ونزوله بأوقات؟.

قلنا: هذا السؤال وإن كان الأمر فيه كما ذكر السائل فإنه لا يقدح في كون القرآن مسموعاً؛ لأن قراءة القارئ له تشتمل على أمرين محكي ومحكي به.

فالمحكي: القرآن، وهو الحروف المؤلفة الكلمات منها تأليفاً مخصوصاً

---

(١) إنما كانت الدلالة في الآية الأخرى أثبت لأن الأولى حكايته مقالة الجن له قرآناً، والثانية مقالة الله سبحانه له قرآناً، فدلالة الأولى من باب التقرير، ودلالة الثانية من باب الفعل الذي هو أقوى من التقرير. (من خطه رحمه الله).

والكلمات المركبة بعضها إلى بعض تركيباً مخصوصاً، فإن قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ فيها تأليف الحروف -وهو جمعها- تأليفاً مخصوصاً، وهو تقدم الهمزة ثم اللام ثم الحاء ثم الميم ثم الدال، ولو لم تكن على هذا التأليف بأن تتبع آلة التعريف الميم ثم الدال ثم الحاء لكان المدح لله، أو تتبعه الدال ثم الميم ثم الحاء لكان الدمح لله، أو يتبعها الدال ثم الحاء ثم الميم لكان الدحم لله، أو تتأخر آلة التعريف لكان حمد أل لله، فتأليف هذه الحروف على الوجه الأول دون الوجوه الأخيرة حتى صارت الكلمة الحمد هو فعل الله تعالى، ثم كذلك ضم هذه الكلمة إلى الكلمة التي تليها، وتركيب حروف الكلمة التي تليها وهي الجلالة فعل الله تعالى أيضاً، ثم كذلك سائر الكلمات والآيات في جميع القرآن الكل فعل الله تعالى وإيجاده وإحداثه وخلقه.

والمحكي به: هو صوت القارئ الذي حكى به تلك الكلمتين على حسب ما وضعهما الله تعالى عليه من دون تقديم حرف على حرف، ولا الكلمة الأخيرة على الأُولى، حتى إنه لو قدم حرفاً على حرف أو أُخرى الكلمتين على الأولى لما كان قارئاً للقرآن ولا حاكٍ له، فعند التلاوة يسمع السامع تلك الحروف والكلمات بذواتها، وهي القرآن فقد سمع القرآن، حقيقة من هذه الحيثية، ومن حيث إن الصوت المحكي به تلك الحروف هو فعل القارئ فقد سمع الصوت حقيقة من هذه الحيثية.

فظهر بهذا أن السؤال -وإن كان الأمر فيه كما ذكر السائل من أن الصوت مسموع وهو فعل القارئ وصوته- غير قادح في أن القرآن مسموع؛ ولهذا ذهب أبو الهذيل وأبو علي إلى أن الكلام من قبيل الحروف لا من قبيل الأصوات، فجعلوه جنساً غير الصوت مسموعاً مع الصوت، وباقياً دون الصوت.

قال القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ: وإنما قالوا بهذا لئلا يلزم أن يكون التالي قد فعل مثل

كلام الله، وهذا غير لازم؛ لأن التالي يفعل ذلك محتذياً، وليس من احتذى على فعل غيره يقال: قد فعل مثله، فإن من أنشد قصيدة امرئ القيس لا يقال: قد جاء بمثلها، فبطل ما توهموه. انتهى.

وهو جيد، لكن «قوله: ليس من احتذى على فعل غيره يقال قد فعل مثله» يلزم عليه أن من عمر داراً محتذياً على عمارة أخرى أن لا يقال: قد فعل مثلها، وهو معلوم البطلان، فصواب العبارة: وليس من حكى قول غيره يقال قد فعل مثله.

قال الإمام يحيى عليه السلام في الطراز ما لفظه: ثم إنهم -يعني النظار والفصحاء- يقولون: للكلام إضافتان: فالإضافة الأولى إلى من ابتدأه وأنشأه، وهذه هي الإضافة الحقيقة، والإضافة الأخرى هي إلى من حفظه وحكاه، ويعلم قطعاً أن كل من قال:

قِفَا نَبْكِ من ذِكْرَى حبيبٍ ومنـــزلِ ... بِسِقْطِ اللَّوَى بين الدخولِ فَحَوْمَـلِ

لا يكون معارضاً لامرئ القيس فيما قاله من هذه القصيدة، بل إنما جاء بها على جهة الاحتذاء لقائلها. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

فإن قيل: لا يخلو كل مما ذهب إليه الشيخان أبو الهذيل وأبو علي من أن الكلام مجرد الحروف دون الصوت، وما ذهبتم إليه أن الكلام هو مجموع الحروف والصوت من إِشْكَال، فعلى الأول أن توجد الحروف دون الصوت والعكس، وهو مستحيل، وعلى الثاني أن يكون القرآن مركباً من فعل الله تعالى -وهو تأليف الحروف وتركيب الكلمات على التأليف والتركيب المخصوص- ومن فعل القارئ، وهو الصوت، فافصلوا لنا أحدهما عن الآخر.

قلنا: أما على كلام الشيخين فملتزم وجود الحروف دون الصوت، كالكلام المحفوظ في الصدور، والقرآن المكتوب في المصاحف، وأما العكس -وهو وجود الصوت دون الحروف- فلعلهما يقولان: لا يلزم؛ لأن الصوت مركب من الحروف كالعمارة المركبة من الحجارة ونحوها، فكما لا يلزم وجود العمارة

من دون حجارة فكذلك لا يلزم وجود صوت مفيد من دون حروف، وإن كان فاعل الحجارة هو الله تعالى وفاعل العمارة هو الإنسان، فكذلك الحروف والتأليف بينها، التأليف المخصوص وتركيب الكلمات التركيب المخصوص هو فعل الله تعالى، والصوت المحكي به تلك الحروف والكلمات فعل القارئ وأما على كلام الجمهور فقول السائل: يلزم أن يكون القرآن مركباً من فعل الله تعالى وفعل القارئ لا يسلم، وإنما يلزم أن تكون القراءة مركبة مما ذكر وهو مسلم، وقوله: فافصلوا أحدهما عن الآخر إن أراد تبيين ماهية أحدهما عن ماهية الآخر فقد بيناه بأن فعل الله هو إيجاد الحروف والكلمات على تلك التآليف والتراكيب المخصوصة، وفعل القارئ هو حكاية ذلك كما هو عليه بلا زيادة ولا نقص ولا أي تغيير، وإن أراد إيجاد أحدهما دون القرآن فالجواب مثل ما أجيب به عما ورد على كلام الشيخين سواء سواء، إلا أن الصوت المفيد عندنا متى وجد فلا يوجد إلا وهو حروف مقطعة، وليس هو غيرها[1] كما يقوله الشيخان.

فاتضح بهذا الكلام جواب ذلك السؤال، وزال به ما يعتري المقال بحمد الله من الإشكال. ويزيده وضوحاً ما ذكره في الإرشاد الهادي عن المؤلف عليه السلام في الينابيع قال ما لفظه: وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((القرآن موجود في ثلاثة مواضع: في الصحف مكتوب، وعلى الألسن متلو، وفي القلوب محفوظ))، ويطابق هذا الخبر قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ۝٤٨ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت]. انتهى كلامه، والمسك ختامه.

فثبت بما ذكرنا أن القرآن مسموع وأنه كلام الله. وإنما يتأتى هذا على قول العدلية: إن القرآن وإن كلام الله هو هذا المتلو بين أظهرنا، والمقروء في

---

(١) أي: غير الحروف المقطعة.

المحاريب، والمكتوب في المصاحف، فأما على قول الأشعرية وغيرهم من فرق المجبرة: إن القرآن قديم، وإنه كلام الله القديم القائم بذاته تعالى، وليس بحروف ولا كلمات فلا يتأتى ذلك؛ فيلزمهم بطلان ما صرحت به الآيات الكريمة من قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عجباً﴾ ﴿يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾ [الأعراف٢٠٤] ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ [الإنشقاق٢١]، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((القرآن كلام الله ((الحديث، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((إذا نزل بكم البلاء فعليكم بالقرآن)) الحديث، ((كل صلاة لا يقرأ فيها شيء من القرآن فهي خداج)) ونحوه، وحملهم جميع ذلك على المجاز لما كان حكاية أو عبارة عن القرآن وعن الكلام القديم تأويل باطل؛ إذ لا يجوز الخروج عن الحقيقة إلى المجاز إلا لدليل قاطع في القطعيات أو راجح في الظنيات، وليس ثمَّ هنا شيء من ذلك، ولا أمارة توهم صحة ما زعموه مما هنالك، وأيضاً لو كان الأمر كما زعموا أن هذا حكاية أو عبارة عن كلام الله لكان إذا عبر عنه بالفارسية أو غيرها من سائر الألسن قرآناً وكلام الله، والإجماع على خلافه، وأيضاً كان يلزم أن تكون التفاسير المعبر بها عنه قرآناً مثله، وأن يكون كلام الله مثلها، والإجماع على خلافه.

ومن خرافات الأشعرية: أنهم يقولون: إن الكلام الذي سمعه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الكلام القديم، وإنه سمعه من جميع الجهات بجميع حواسه وجوارحه، وإنه لم يسمعه حروفاً وأصواتاً.

وهذا كلام سخف لا شك في بطلانه؛ لأنه لا يمكن إيصال الكلام القديم إلى موسى ولا إلى غيره إلا بفعل فاعل، وما تعلق به فعل الفاعل استحال أن يكون قديماً. ولأنه مصادم للآية من حيث إن صريحها أن النداء من الشجرة لا كما زعموه من جميع الجهات، وأنه سمعه بآلة السمع؛ لقوله: ﴿نُودِيَ﴾، والنداء لا يستعمل إلا فيما يدرك بالسمع دون سائر الحواس وما أدرك بالجوارح، ويلزم

على هذا أنه عليه السلام سمع ذلك الكلام بالرِّجْلَيْن ونحوهما مما لا يجوزه عاقل، ولأنه تعالى علق حصول الكلام على وصول موسى البقعة المباركة؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ﴾ [طه11]، وما تعلق حصوله على حصول محدَث فهو محدَث، وأيضاً يلزمهم أنه تعالى تحيز في كل الجهات، وأُدرك بجميع الحواس والجوارح؛ لأن الكلام قائم به سبحانه لديهم، فلا يدرك الكلام حينئذ إلا بإدراك ما هو قائم به وملامسته تعالى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

من لم يكن آلُ النبي هداته ... لم يأت فيما قالَه بدليلِ
بل شبهةٌ وتوهمٌ وخيالةٌ ... ومقالةٌ تُنبي عن التضليلِ

الدليل على أن القرآن محدَث مخلوق:

قال عليه السلام: **(وأما قولي: إنه مُحْدَثٌ)** فلدليل العقل ودليل السمع:

أما العقل: **(فلأنه فعل من أفعاله تعالى)** وإلا لما صح نسبته إلى الله تعالى والإخبار بأنه من عنده عز وجل؛ لأنا إذا فرضنا قدمه كان نسبته إلى الله تعالى كنسبته إلى غيره، بجامع أن الكل لم يفعله ولم يؤثر فيه أي أثر، فلا يصح أن يقال: هو من عند الله ولا أنه كلام الله، والإجماع على بطلان القول بأنه ليس من عند الله أو ليس كلامه على الجملة، وعلى كفر من قال بذلك **(والفاعل متقدم على غيره بالضرورة)** وإلا لم يكن أحدهما فاعلاً والآخر مفعولاً بأولى من العكس **(وما يتقدمه غيره فهو)** مسبوق الوجود بغيره؛ فيجب الحكم عليه بأنه **(محدث)** بلا مرية؛ لأن ذلك حقيقة المحدَث.

دليل آخر: وهو ما ذكره عليه السلام بقوله: **(ولأن بعضه متقدم على بعض)** فإن قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ۝١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ متقدم فيه جملة آية البسملة على آية الحمدلة، ومتقدم كلمات كل من الآيتين بعضها على بعض، ومتقدم حروف كل كلمة منها بعضها على بعض، **(وذلك)** أي: التقدم والتأخر

لبعض الآي على بعض، ولبعض الكلمات على بعض، ولبعض الحروف على بعض **(يدل)** قطعاً **(على أنه مُحدَث)** جميعه، أما المتقدم فلانقطاعه وخلف المتأخر منه، وما انقطع أو خلفه غيره فهو محدث ضرورة؛ لأن القديم لا ينقطع ولا يخلفه غيره في الوجود. وأما المتأخر فلتقدم سابقه عليه، وما تقدمه غيره فليس بقديم؛ فثبت بذلك أنه محدَث.

دليل آخر: هو مختلف ومتشابه في ذاته، فمنه أوامر، ومنه نواهٍ، ومنه خبر، ومنه ناسخ ومنه منسوخ، ومنه وعد ومنه وعيد، ومنه مدح ومنه ذم، ومنه تبشير ومنه تهديد، إلى غير ذلك من أنواع الكلام، وكذلك مختلف الأساليب ومتشابه العبارات والقصص والأعاجيب، فسورة الرحمان مثلاً أساليبها وعباراتها وقصصها من الإخبار بأنه تعالى خلق الإنسان وعلمه البيان، ومن كون النجم والشجر يسجدان، ونحو ذلك إلى آخر السورة متشابه فيما بين بعض آياتها، ومتخالف فيما بين البعض الآخر. وكذلك جملة السورة مخالفة لجملة السورة التي قبلها سورة اقتربت الساعة، وكذلك سائر السور، فقد حصل في القرآن التشابه والتخالف والتماثل والتوافق، وما دخله التخالف والتشابه ونحوها فلا بد له من فاعل فعل المتخالف متخالفاً والمتشابه متشابهاً ونحو ذلك، فثبت بذلك أنه محدث.

وأما السمع: فقد ذكر عَلَيْهِ السَّلَامْ بعض ما يدل على أنه محدث بقوله: **(ولقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ) إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾** [الأنبياء٢]، في سورة اقترب للناس حسابهم، وفي سورة الشعراء: **﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾** [الشعراء٥]، ونحوهما قوله تعالى: **﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾** [الزمر٢٣]، **(والذكر هو القرآن)** بلا تنازع في ذلك، و**(لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾** [الزخرف٤٤]، **أي: شرف لك ولهم)**. ويصح أن يكون الذكر بمعنى التذكرة، كقوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ**

مُدَّكِرٍ﴾ [القمر١٧]، ويصح إرادة المعنيين على اختيار أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم أن المشترك إذا صلح حمله على جميع معانيه حمل عليها.

(وأما قولي: إنه مخلوقٌ) والمخلوق: هو الموجود المترتب النظم والمقدر[1] على وفق الحكمة والمصلحة **(فلأنه)** أي: القرآن **(مُتَرَتِّب)** والترتيب: وضع كل شيء في مرتبته؛ بأن يقدم ما يستحق التقديم، ويوسط ما يستحق التوسيط، ويؤخر ما يستحق التأخير **(منظوم)** أي: مضموم بعض الحروف إلى بعض، وبعض الكلمات إلى بعض، ومقدر في وجوده **(على مقدار معلوم)** بأن كان على مائة سورة وأربعَ عشرة سورة، أو ثلاثين جزءاً، أو مقدار معلوم من الأحكام الثابتة والمنسوخة والقصص والمواعظ **(موافق)** بذلك **(للمصلحة)** والحكمة، **(و)**إذا ثبت أن المخلوق في اللغة **(هو)** الموجود المترتب النظم، والمقدر على وفق المصلحة، وثبت أن القرآن **(بهذه)** الصفة و**(المنـزلة فجاز)** حينئذ وثبت **(وصفه بأنه مخلوق)**، ولعله عليه السلام إنما عدل عن أن يقول: فصح أو فثبت، وعبر بقوله: فجاز- للإشارة إلى منع محمد بن شجاع من المعتزلة وصفه بأنه مخلوق وإن كان محدثاً؛ لأن المخلوق يأتي بمعنى المختلَق، أي: المنسوب إلى غير قائله. ويصح أن يكون فيه إشارة إلى قول بعض المحدثين وبعض المتأخرين: إن وصف القرآن بأنه مخلوق ووصفه بأنه غير مخلوق كل منهما بدعة؛ لأن السلف الصالح من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لم يخوضوا ولم ينقل عنهم القول بأي المذهبين. وهذه جهالة ظاهرة من أهل هذا القول؛ لأن وصف كلا النقيضين بالبدعة لا يستقيم؛ لاستلزام أن الحق في غيرهما، وهو محال؛ لأن إثبات ثالث للنقيضين ورفعهما معا مستحيل.

لا يقال: بل يمكن ثالث وهو الوقف وعدم الخوض في المسألة.

---

(١) في (أ): أو المقدر.

لأنا نقول: الوقف وعدم الخوض في المسألة ليس بقول ثالث رافع للنقيضين، بل هو تردد هل الحق مع هذا أو الحق مع هذا، فلازمه عدم تخطئة الطرفين معاً وعدم تخطئة أحدهما بعينه حتى يعلم الحق، كما في مسألة هل الجنة والنار موجودتان الآن أم لا ؟ فمن تردد في ذلك بأن خاض فتكافأت عنده الأدلة أو لم يخض في المسألة أصلاً فإنه لا يصح له أن يخطئ أحد المختلفين في وجودهما وعدمهما، فإذا قال: إن الكل بدعة كانت صحة هذا القول مستحيلة؛ لاستلزام أن الحق في ثالث وهو أن لا موجودتان ولا معدومتان، وهذا محال، فيكون القول بذلك جهالة ظاهرة لمن تأمل. وأما زخرفة هذه المقالة بقولهم: إن السلف الصالح لم يخوضوا في ذلك، ولم ينقل عنهم وصفه بأنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق- فجوابه من وجهين:

أحدهما: المعارضة، وهو أن يقال: وكذلك لم تنقل عنهم هذه المقالة التي قلتموها، وإلا فأسمعونا أثراً متواتراً أو آحادياً أنهم قالوا: وصف القرآن بأنه مخلوق أو غير مخلوق كلاهما بدعة، بل المعلوم ضرورة أنهم كانوا يدينون ويعتقدون أن كل ما سوى الله فهو محدث ومخلوق، وأن الله تعالى خالق كل شيء إلا ما خصه الدليل، وهو أفعال العباد، فدخل القرآن في عموم ما حكموا بحدوثه وخلقه، فكيف يصح أن يقال: القول بحدوث القرآن أو خلقه بدعة وهو مقتضى قول السلف الصالح في التوحيد وحدوث العالم وخلقه؟ لأن القرآن من جملة العالم، فهو من جملة الشيء المحكوم بحدوثه وخلقه؟

ثانيهما: وجود النقل الصحيح عن الصحابة ما يقتضي القول بخلق القرآن، **(و)**ذلك **(لما رواه عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر)) والذكر هو القرآن كما تقدم.)** وكذلك روى القرشي عن عمر: ((اعملوا بالقرآن ما اتفقتم فيه فإذا اختلفتم فيه فكلوه إلى خالقه))،

ورواه المَدِيني بلفظ: ((وما لم تعرفوه فكلوه إلى علم خالقه))، وعنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ((**ما** خلق الله من سماء ولا أرض ولا سهل ولا جبل أعظم من سورة البقرة، وأعظم ما فيها آية الكرسي)). ذكره شيخنا رَحِمَهُ اللهُ في السمط[1].

اعلم أن جميع ما ذكرنا من الأحكام المذكورة في الأربعة الأطراف ثابت لسائر الكتب المنـزلة من عند الله تعالى، من كونها كلام الله تعالى، وأنها مسموعة، وأنها محدثة وأنها مخلوقة، وخلاف الأشاعرة ونحوهم ثابت فيها كخلافهم في القرآن، ويلزمهم أنه إذا كان الجميع قديماً، وكان صفة قائمة بذات الله تعالى ليس بحروف ولا أصوات- أن لا يفرق بينها ولا يميز بعضها من بعض؛ لأنه صار الكل شيئاً واحداً بسيطاً؛ لأنه لا يصح الاختلاف في القديم، فيجب أن يكون كل منها هو عين الآخر ويستحيل التعداد، فما قيل له: «التوراة» هو عين ما قيل له القرآن أو الإنجيل إلى آخرها، وهذا معلوم البطلان، وأيضاً فآيات التوراة عبرانية والقرآن عربي، وكل كتاب هو على لسان من أرسل به ومن أرسل إليهم، ولا يمكن الأشاعرة إنكار هذا.

فإن قالوا: إن المعنى القديم مختلف باختلاف هذه الكتب ثبت حدوثه وصار مثلها؛ فيبطل قولهم: إنه ليس بحروف ولا أصوات؛ إذ قد صار مثل هذه الكتب، فمتى كانوا بهذه المرتبة من المناظرة- قلنا لهم: إذاً فلا طريق إلى العلم بذلك المعنى القديم؛ فلا يجوز القول به لعدم الدليل عليه، ولعدم الحاجة إليه، بل يجب نفيه؛ لأن في إثبات قديم مع الله تعالى لزوم إثبات إله مع الله تعالى واحتياجه إلى غيره.

---

(١) واسم الكتاب: سمط الجمان شرح الرسالة الناصحة للأقران، للعلامة أحمد بن عبد الله الجنداري (ت١٣٣٧هـ - ١٩١٩م). انظر كتاب أعلام المؤلفين الزيدية ص ١٣٣-١٣٤ط١، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.

وإن قالوا: إن المعنى القديم لا يختلف باختلاف هذه الكتب كان أبعد عن الصواب؛ إذ لا مناسبة حينئذ بينها وبينه، فيكون لا طريق إلى العلم به من باب الأولى، ويلزم فيه ما ذكر من أنه لا يجوز القول به لعدم الدليل، بل يجب نفيه؛ لئلا يلزم مع الله تعالى إله آخر، ومن ثمة قال القرشي رَحِمَهُ اللَّهُ في المنهاج: وأما الكلام النفسي فلسنا نقول به فضلاً عن أن نصفه بقدمٍ أو حدوث.

القرآن غير قديم:

واعلم أنه لا دلالة في القرآن ولا في السنة ولا غيرهما من الأدلة -كدليل العقل والإجماع والقياس- على قدم القرآن، فلا تجد آية ولا خبراً معلوماً عن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يقضي بقدمه أصلاً، وأما ما يدل على حدوثه فقد تقدمت الأدلة بما فيه كفاية، ويزيد ذلك وضوحاً على أنه كما ذهبنا إليه من أنه كلام الله وأنه مسموع محدث مخلوق قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف٣]، والجعل: هو الخلق والإحداث؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام١] ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا﴾ [فصلت١٠]. وقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود١]، وما كان محكماً مفصلاً من لدن غيره فلا شك في حدوثه. وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام١٥٥] وقوله تعالى: ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص٢٩] ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ﴾ [طه١١٤] ﴿وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل٤] ﴿فَأْتُوا بِمِثْلِهِ﴾، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على تعلق فعل الله تعالى أو فعل العبد به نحو: ﴿وَرَتِّلْ﴾ ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ﴾، ولو كان قديماً لما تعلق به فعل فاعل البتة.

إن قيل: هذه الآيات جميعها تعود إلى هذا المنـزل على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ولا خلاف في حدوثه إلا عن الكرامية والحنابلة، ولا تتناول هذه الآيات كلام الله القديم القائم بذاته.

قلنا: فيجب حينئذ التسليم وعدم النـزاع في أن القرآن محدث مخلوق، ولا كذلك

صنيع القوم، فإنهم لم يزالوا ينكرون على العدلية ذلك، وإطلاقات مصنفاتهم وعباراتهم مصرحة بقدم القرآن، وكان الواجب عليهم واللازم على مقتضى ما ذكره السائل عدم الخلاف، ويتركوا القول الذي يلزم منه موافقة الكفار فيما حكى الله عنهم بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف١١]، ولقد ذاكرت بعض الأشاعرة وسألته عن الفرق بين ما حكاه الله تعالى عن الكفار وقول الأشاعرة إنه قديم؟ فحاول أن يفرق بأن الكفار قالوا: إنه إفك قديم. والأشاعرة قالوا: قديم فقط. ولو قال الكفار: هذا صدق قديم أو حق قديم لما كان في ذلك بأس، فقلت له: لو كان الأمر كما ذكرت لما جمع الله تعالى بين الوصفين في الذم والتعليل بهما في عدم اهتدائهم به، ولما صح أن يرد عليهم بقوله: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [هود١٧]، فلم يجد جواباً، ثم قلت له: وأيضاً فإن الأشاعرة وإن لم يوافقوا الكفار في قولهم: «إفك» فقد وافقوهم في المعنى، فلا اعتبار بإنكار لفظ إفك مع القول بموجبه والموافقة على معناه، فقال: ومن أين التوافق في المعنى ؟ فقلت له: من حيث إنه لو كان القرآن قديماً لما كان من عند الله؛ لأن القديم لا يقال فيه من عند أحد، فالقول بأنه من عند الله مع القول بقدمه نسبة للقول إلى غير موجِدِه ومحدِثه، وذلك عين الإفك؛ لأن الإفك الكذب ونسبة الكلام إلى غير منشئه ومبتدئه، فأُبلس ذلك الإنسان وانقطع.

القرآن حق لا باطل فيه ولا تناقض:

(ثم قل) أيها الطالب **(: واعتقادي)** في القرآن **(أنه)** جميعه **(حق لا باطل فيه)** من كذب أو لغو أو نحوهما؛ لأن اشتماله على شيء من ذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، **(ولقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾** [فصلت٤٢]، وأشار عليه السلام بهذه الجملة إلى الرد على أهل الزيغ والضلال الذين طعنوا في القرآن، وقد ذكر الإمام يحيى عليه السلام في الطراز، والقرشي رحمه الله في المنهاج- المطاعن التي طعنوا بها فيه على سبيل

التفصيل وبينا مطاعنهم: فمنهم من طعن فيه بأن فيه زيادة ونقصاً على ما جاء من عند الله.

ومنهم من طعن فيه بالكذب.

ومنهم من طعن فيه بالتكرار واللغو الذي لا فائدة فيه.

ومنهم من طعن فيه باللحن.

ومنهم من طعن فيه بالتناقض والتعارض.

وأجابا على كل قول وشبهة تفضي إليه بما لا يسعه هذا الموضع.

وأشار المؤلف عليه السلام إلى بطلان الجميع على سبيل الاختصار بقوله: **(ثم قل: واعتقادي أنه لا تناقض فيه)** وهو الإخبار من شيء واحد بقضيتين يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى بالنظر إلى لفظ الكلام وحقيقته. وقوله: **(ولا تعارض)** هو كالتناقض، إلا أنه أعم من أن يكون بالنظر إلى لفظ الكلام أو بالنظر إلى لوازمه اللازمة للفظ على وجه لا يمكن تأويله والجمع بينهما. وقوله: **(ولا اختلاف)** أشمل؛ إذ يدخل في الاختلاف جميع المطاعن المذكورة؛ لاختلافها جميعها عن الحق والصواب (**﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾**) [النساء٨٢].

الفهرس